

SILENCED VOICES



TINTA JOURNAL
SECOND SERIES | VOLUME 1 | 2020

UC SANTA BARBARA

Tinta Journal

tinta.spanport.ucsb.edu | spanport-tinta@ucsb.edu

DEPARTMENT OF SPANISH AND PORTUGUESE

Phelps Hall 4206 | 93106, CA

TITLE

SILENCED VOICES

Second Series, Vol. 1, 2020

EDITORIAL BOARD

Editors in Chief: Alba Constenla and Pedro Craveiro

Assistants to Editors: Mariela Aguilar, Magda Padilla, and Azucena Trincado Murugarren

Faculty Advisor: Antonio Cortijo

Board Members: André Corrêa de Sá, Antonio Cortijo, Aline Ferreira, Juan Pablo Lupi, Laura Marqués-Pascual, and Élide Valarini Oliver

COVER

Pedro Craveiro

PERIODICITY

Annual

ISSN

0739-7003

AUTHORS

Nuno Brito, Victoria Broadus, Gabrielle Forster, Allen Magaña, Aldones Nino, Martinho Pedro, João Gabriel Rabello Sodr e, Francisco Topa, Azucena Trincado Murugarren, and Susana Vieira.

SILENCED VOICES

Second Series, Vol. 1

2020

CONTENTS

Special Contribution

A Guerra Colonial Contada às Crianças: Guilherme de Melo e as Irresolúveis Ambiguidades // Francisco Topa.....1

Articles

Subaltern Spaces and Diasporic Imaginaries in Rio de Janeiro's Valongo Wharf // João Gabriel Rabello Sodré.....21

Between Silence and Healing: Folds in Time and Contemporary Art // Aldones Nino.....56

Bezerra da Silva: The Voice of the Other Side // Victoria Broadus.....78

La literatura como resistencia colectiva en *Los ríos profundos* y *Martín Fierro* // Azucena Trincado Murugarren.....112

Quando o Escritor Gagueja: Transgressão e Resistência na Ficção de Reinaldo Arenas // Gabrielle Forster.....130

Bichas à Rasca: Solidarity in an Age of Austerity // Allen Magaña.....151

Entre a revitalização da endogenia e a prevalência do lusocratismo e seu impacto no bilinguismo em Moçambique // Martinho Pedro.....174

Essays

Um Canto Torto: Silêncio e Plurissignificação na Poesia de Carlos Drummond de Andrade // Nuno Brito.....205

Está Aqui um Grito: De uma Voz Perdida a um Corpo em Devir // Susana Vieira.....216

FOREWORD

This first volume of *Tinta Journal Second Series*, "Silenced Voices", offers an interdisciplinary approach to give narrative and discursive space to those whose perspectives, lived experiences, and ways of knowing may be discredited within mainstream cultural and academic production in the Hispanic and Lusophone Studies. This issue was inspired by the XIX Hispanic and Lusophone Conference, "SILENCED VOICES", organized by the graduate students of the Department of Spanish and Portuguese at UC Santa Barbara on April 18 and 19, 2019.

We are honored to open this digital volume with a Special Contribution by Francisco Topa, professor of Luso-Afro-Brazilian Literatures and Cultures at Faculdade de Letras da Universidade do Porto and researcher for the CITCEM—Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória. Topa's article "A Guerra Colonial Contada às Crianças: Guilherme de Melo e as Irresolúveis Ambiguidades" reflects on Melo's children book *Menino Candulo, senhor comandante...* (1974) and how the book and its illustrations suggest the dominant vision of the local white elite, contrasting Frelimo's terrorist malice with the goodness of the Portuguese army.

The seven articles and two essays at the core of this volume are the result of a rigorous selection process carried out by our editorial team and subsequent correspondence with the authors. The selections presented were chosen for the originality and innovation they contribute to multiple fields of studies, beyond our original focus.

The first three articles in this volume, by João Gabriel Rabello Sodr , Aldones Nino and Victoria Broadus, bring to the fore examples of "silenced voices" in the context of Brazil. Rabello Sodr  with his article "Subaltern Spaces and Diasporic Imaginaries in Rio de Janeiro's Valongo Wharf", offers a discussion of how Valongo Wharf is a place of past and present, and one of the many location connected to the African diaspora and part of a global transnational imaginary that challenges eurocentrism. Nino presents an

analysis of artistic proposals that oppose the hegemonic narratives, highlighting projects such as the exhibition “*Bodies-cities*” in the Pence space (Rio de Janeiro, Brazil). Finally, Broadus writes about the samba singer Bezerra da Silva, spokesman for Rio’s voiceless masses who, fashioning himself in the image of *Zé Pelintra* and *Exu*, promotes the communication and protection of the subaltern classes.

Azucena Trincado Murugarren’s contribution addresses literature’s political role in order to understand, through the work *Los ríos profundos* (1958) by José María Arguedas and *Martín Fierro* (1972-79) by José Hernández, the collective resistance generated in the context of the creation of a national identity in Perú and Argentina. Gabrielle Forster with “Quando o Escritor Gagueja: Transgressão e Resistência na Ficção de Reinaldo Arenas” discusses the aspect of resistance quite visible through the movements of rupture and logical sequence in Arena’s novels *Celestino antes del Alba*, *El palacio de las blanquísimas mofetas* and *Otra vez el mar*.

Allan Magaña’s contribution “Bichas à Rasca: Solidarity in an Age of Austerity” explores the recent moments of intersectional organizing in Portugal, focusing on the *Geração à Rasca* protests of 2012 and the passage of the 2018 law allowing for the self determination of gender identity.

Martinho Pedro brings to our attention with “Entre a revitalização da endogenia e a prevalência do lusocratismo e seu impacto no bilinguismo em Moçambique” how with the independence of Mozambique in 1975, the new state system sought to distance itself, unsuccessfully, from colonial practices that, in a dominant and exclusive context, had served as a reference model for endogenous communities then constrained, because of the prevalence of a policy different from the one imposed by the colonial government.

Finally, Nuno Brito along with Susana Vieira offer two essays. Brito discusses how the theme of the silence is built in Carlos Drummond de Andrade’s poetry and Vieira’s goes in deep to Maria Velho da Costa’s texts to discuss censorship and dictatorship.

We would like to thank Professor Antonio Cortijo for his help with recuperating and relaunching *Tinta*, our departmental journal that had stopped publishing in 2003. We also want to recognize and thank the invaluable insights from our current board faculty members: André Corrêa de Sá, Antonio Cortijo, Aline Ferreira, Juan Pablo Lupi, Laura Marqués-Pascual, and Élide Valarini Oliver. We are deeply grateful for the time and work that you have invested in this project as well. Many thanks to Professor Eduardo Raposo and Professor Silvia Bermúdez, who served as department chairs when this issue was in production, for their support and availability. The creation of the current website would have not been possible without the assistance from Eric Copsey from Letters and Science Information Technology department, and we are thankful for his work.

We are also grateful for our assistants to editors—Mariela Aguilar, Magda Padilla, and Azucena Trincado Murugarren—who have helped us with the edition of this issue and we are very sure they will do an outstanding job with the next upcoming volume as Editors in Chief of *Tinta*.

The Editors in Chief,
Alba Constenla
Pedro Craveiro

A Guerra Colonial Contada às Crianças: Guilherme de Melo e as Irresolúveis Ambiguidades

Francisco Topa
Universidade do Porto
CITCEM

ABSTRACT

The colonial war, opposing the Portuguese government to the independence movements in Angola, Guinea-Bissau and Mozambique, was not – as one might expect – a topic in children’s literature. There was nevertheless an exception: *Menino Candulo, senhor comandante...*, by Guilherme de Melo (Ressano Garcia, Mozambique, 01/20/1931 – Lisbon, 06/29/2013). Based on news published in the press in October of the previous year, the book (and its illustrations) reflects the dominant vision of the local white elite, contrasting Frelimo's terrorist malice with the goodness of the Portuguese army. The analysis of this book will be used as an opportunity to consider Guilherme de Melo’s odd case: a Mozambican poet and fiction writer until 1975, later converted into a reference in the Portuguese homoerotic narrative.

KEYWORDS: Mozambican literature; Portuguese literature; colonial war; Guilherme de Melo.

RESUMO

A guerra colonial, que opôs o governo português aos movimentos independentistas em Angola, Guiné-Bissau e Moçambique, não foi – como aliás seria de esperar – tema da literatura infantil. Excetua-se, porém, o caso de *Menino Candulo, senhor comandante...*, da autoria de Guilherme de Melo (Ressano Garcia, Moçambique, 20/01/1931 – Lisboa, 29/06/2013). Baseado numa notícia saída na imprensa em outubro do ano anterior, o livro (e as ilustrações que o acompanham) reflete a visão dominante entre a elite local branca, contrapondo a maldade terrorista da Frelimo à bondade do exército português. A consideração desta obra servirá de pretexto para a reflexão sobre o estranho caso literário de Guilherme de Melo: um ficcionista e poeta moçambicano até 1975, mais tarde convertido numa referência da narrativa homoerótica portuguesa.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura moçambicana; literatura Portuguesa; guerra colonial; Guilherme de Melo.

Apesar do amplo debate do tema e das muitas propostas teóricas que foram aparecendo nas últimas décadas, não há ainda consenso quanto aos critérios para a definição das literaturas nacionais africanas e para a inclusão ou exclusão de textos e de autores.

De um modo geral, os historiadores e ensaístas que procuram conceituar o fenómeno admitem a existência de um processo mais ou menos longo de formação de uma tradição literária nacional, considerada simultaneamente como expressão e fator da identidade nacional respetiva. Mais controversa que esse posicionamento é a sua aplicação prática, traduzida na inclusão de certos autores no cânone nacional e na exclusão de outros, sem que os fundamentos sejam explícitos e constantes. Por outro lado, há casos em que a decisão depende da orientação estético-ideológica de cada escritor e respetiva obra ou tem que ver com questões de ordem biográfica um tanto acidentais, o que se afigura demasiado frágil para servir de suporte a uma literatura nacional, que é sempre o produto de um tempo longo, com avanços e recuos, em que a comunidade dos leitores tem um papel decisivo.

O caso que agora apresentarei é de certa maneira único: trata-se de um escritor (e jornalista) que, em duas fases da sua vida, se inseriu em dois sistemas literários, sem que a passagem de um para o outro fosse devidamente assinalada e, mais ainda, com um apagamento quase total da primeira, tacitamente remetida para a silenciada literatura colonial portuguesa. Refiro-me a Guilherme de Melo nascido em Ressano Garcia, Moçambique, em 1931, ficcionista e poeta moçambicano (ou de Moçambique) até outubro de 1974, que viria a falecer em Lisboa, em 2013, depois de se tornar um romancista português e uma referência da literatura homoerótica.

Há, evidentemente, muitos casos de escritores que nasceram e se afirmaram nas antigas colónias portuguesas e que, na sequência da Revolução dos Cravos ou das independências, prosseguiram em Portugal as suas carreiras, de um modo geral mantendo a orientação que os caracterizava. Mas não creio que haja um caso

equivalente ao de Guilherme de Melo, que na então Lourenço Marques se afirmou como contista (publicou em 1960 *A menina Elisa e outros contos*, na “Colecção Textos Moçambicanos” da Associação dos Naturais de Moçambique, e, no ano seguinte, *A estranha aventura*); como poeta (quatro composições suas foram incluídas na antologia *Poetas de Moçambique*, editada pela Casa dos Estudantes do Império em 1962, e muitos outros textos seus foram saindo em revistas e jornais); e também como autor de peças para rádio, romancista e jornalista. O seu reconhecimento em vastos setores da sociedade moçambicana da época valeu-lhe diversos prémios locais, designadamente o António Enes, o Rui de Noronha e o Cidade de Lourenço Marques.

Embora todos esses aspetos da fase moçambicana de Guilherme de Melo mereçam atenção e reflexão, atentemos rapidamente em dois deles: o de romancista e o de jornalista (em particular o de cronista ou colunista).

Na primeira dessas condições, deu ao prelo em 1965, em Lisboa, o livro *As raízes do ódio*, saído por iniciativa de Urbano Tavares Rodrigues, a quem o autor dera a ler o manuscrito numa passagem do então jornalista lisboeta por Moçambique. A obra, que tinha sido escrita entre 1960 e 1962, antes portanto do começo da guerra de libertação em Moçambique, foi recebida na metrópole com relativa indiferença, mas suscitou alguma agitação naquele espaço africano, acabando por ser apreendida. Segundo explica Guilherme de Melo no seu romance autobiográfico *A sombra dos dias*, de 1981, a narrativa estaria pensada como parte de uma trilogia que deveria incluir dois outros volumes que acabaram por não ser publicados: *As sementes da violência* e *Os frutos do amor*.

Lido hoje, é possível que o livro de 1965 pareça um romance um tanto banal sobre a juventude urbana da média burguesia colonial numa fase de transição para a idade adulta.¹ Mas a verdade é que o livro, para além de antecipar o romancista que irá emergir em Lisboa a partir de 1981, coloca uma série de questões candentes, a começar pelo racismo, representado a partir da personagem principal,

o jovem negro João Tembe, proveniente do lado pobre de Lourenço Marques, a chamada cidade de caniço, e que terá sido inspirado na figura de José Craveirinha. Como o sugere o título, o que está em causa não é ainda a questão colonial nem a luta pela libertação, mas antes a discriminação multifacetada do racismo, que atinge em primeiro lugar o protagonista e a sua família. A denúncia do segregacionismo surge também em episódios como o do protesto de uma branca pelo facto de um negro se sentar ao seu lado no autocarro (numa alusão evidente – e corajosa – ao episódio protagonizado por Rosa Parks em Montgomery, Alabama, em 1955 e que estaria na base do boicote aos autocarros que se prolongaria por um ano). Em certos momentos, o romance abre espaço a um discurso de denúncia surpreendente para a época (embora literariamente pouco conseguido, justificando a observação de Fernando Venâncio (13) segundo a qual “Tembe não fala, discursa.”):

Que sabe das mães negras atiradas para a beira das cidades como cães que ficam toda uma existência à porta dos donos sem nunca lhes ser permitida a entrada, para que não sujem, com as patas, o lustro dos salões a que não têm direito? Que sabe das raparigas nascidas para saciarem os brancos para quem nada mais são do que banais prostitutas, até mesmo antes de o serem? Que sabe o senhor doutor de tudo isto? Que sabe das multidões arrebanhadas à pressa para acorrerem às cidadezinhas e às vilas, de bandeirinha colorida metida na mão para que a acenem enquanto lhes ensinam a gritar “vivas” idiotas, sem contudo lhes terem algum dia chegado sequer a ensinar português, ao senhor ministro ou ao senhor subsecretário de qualquer coisa, que nunca viram, não sabem quem é, ao que vem, e que voltará depois a Lisboa para proferir, aos microfones das emissoras, discursos ridículos sobre o patriotismo das populações nativas? (Melo *As raízes*: 209)

Paralelamente há também a denúncia da censura e da repressão política, do papel da Mocidade Portuguesa na atrofiação intelectual dos mais jovens, da perseguição dos professores menos conformados. Apesar disso, há uma nota de esperança, traduzida na partida para Lisboa do protagonista com uma bolsa de estudos do governo local. E há uma nota humanitária – mas equivocada, como a evolução histórica viria a confirmar – do professor rebelde:

Qualquer coisa de novo está acontecendo à tua volta. Qualquer coisa nascida do sangue, da luta, da violência, da morte e da destruição, mas qualquer coisa de sublime: o reconhecimento do Homem negro como Homem. E é preciso que te não convenças, nem tu nem todos os outros como tu, que o triunfo só poderá ser atingido unicamente pela morte, pela destruição, pelo sangue e pela luta. Agora, que se reconheceram os erros e se começam a reparar os estragos das injustiças de séculos, oh! João! João! não deixes que o ódio cresça em ti e te domine. Eu sei... eu sei que as raízes estão aí, no teu coração. No teu coração e no de todos os teus irmãos de cor, eu sei, João Tembe... E sei também que não foram vocês que as fizeram brotar por si mesmas. Fomos nós, entendes? nós todos, nós, os brancos, os civilizados, os evoluídos, os senhores e donos, nós é que lá as enterrámos. Nós, fomos nós que plantámos no teu coração e no de todos os outros como tu as raízes do ódio. (Melo **As raízes**: 237-8)

Por esta e outras razões, não seria este ainda o passo decisivo para a afirmação da ficção moçambicana. Mas não esqueçamos que esta dava ainda os primeiros passos: *Godido e outros contos*, de João Dias, fora publicado em 1952 e *Nós matámos o cão tinhoso!*, de Luís Bernardo Honwana, tinha saído em 1964. Não se percebe portanto a espécie de sequestro que acabou por impender sobre a obra e o autor.

Vejamos agora uma outra faceta de Guilherme de Melo: a de jornalista e de colunista, particularmente no que diz respeito à questão que justifica este estudo – a guerra colonial. Na sua condição de jornalista do *Notícias* de Lourenço Marques, o nosso autor fez diversas reportagens sobre a guerra, designadamente em 1967 e 1968, daí resultando um livro publicado no ano seguinte: *Moçambique, Norte – guerra e paz: reportagem*, que seria depois galardoado com o Prémio Pêro Vaz de Caminha no concurso de Literatura Ultramarina (categoria de reportagem). A dedicatória do volume sugere de imediato a sua orientação:

*A todos quantos – em terra, nas águas, no ar – são a Muralha Viva desta terra portuguesa que se chama Moçambique.
E em memória de todos quantos lhe deram já a Vida para que portuguesa continue a ser.* (Melo **Moçambique**: [7])

E de facto o volume reflete apenas a posição das autoridades e das forças armadas, afirmando-se mais como texto de propaganda do que como reportagem de guerra. Para começar, a causa do conflito é atribuída a influências estrangeiras e os líderes dos movimentos são sumariamente desqualificados: “Simplesmente, Portugal nada tinha a pactuar, e muito menos com traidores, bandoleiros, indivíduos sem eira nem beira a soldo do estrangeiro, renegados cegos pela ambição, a ânsia do mando, a febre de destruir.” (Melo **Moçambique**: 10).

Situando o início da guerra em 24/08/1964, com o assassinato de um missionário no planalto dos Macondes² – e não a 25 de setembro, com o ataque da Frelimo ao posto administrativo de Chai –, escreve mais à frente Guilherme de Melo:

Dois anos e meios certos sobre essa data, deixo a capital da Província, a cumprir talvez a missão mais alta que até então recebera nos meus quinze anos de jornalismo profissional: pela primeira vez desde que eclodiu, falar aberta e claramente à população do *como* e *porquê*, das consequências e da verdade dessa subversão tocada do exterior que galgou as fronteiras da terra portuguesa de Moçambique, sacudiu povoações, lançou em disparada gentes indefesas, transformou em archotes palhotas, machambas, cercados de gado. As azagaias com que, simbolicamente, o primeiro golpe foi vibrado, foram substituídas por metralhadoras e bazucas, morteiros e espingardas, vindas da China distante, das fábricas russas e checoslovacas. Explodiram minas pelos trilhos e picadas, armaram-se emboscadas, lançou-se a morte, a destruição, o terror. (Melo **Moçambique**: 12)

Na mesma linha está a apreciação de Eduardo Mondlane, o primeiro presidente da Frelimo que viria a ser assassinado nesse ano de 1969:

Assim falou o homem que, hoje, à frente do Movimento com que propõe expulsar da terra portuguesa – onde nasceu e onde pôde sempre viver em absoluta igualdade com os demais portugueses, fosse qual fosse a cor da sua pele – justamente tudo o que signifique Portugal, não hesita em tingir de sangue os caminhos desta terra onde a fraternidade imperava. Porquê? Foi porventura ele alguma vez escravizado, perseguido, espezinhado, enquanto aqui viveu? Sentiu ele, por acaso, alguma vez, na carne e na alma, o ferrete do racismo branco, enquanto aqui permaneceu? Decerto que não (...) (Melo **Moçambique**: 17)

Além disso, ao longo dos anos e até à Revolução dos Cravos, Guilherme de Melo foi usando a sua coluna semanal na primeira página do *Notícias laurentino* para apelar à união da população em torno do exército português que combatia a Frelimo. Vejamos alguns exemplos esclarecedores.

Há textos em que Guilherme de Melo enaltece o papel da polícia na guerra colonial (“A propósito do recente novo estatuto da PSP”) ou a formação de corpos militares moçambicanos (“Um argumento por terra”), ao mesmo tempo que critica duramente os supostos inimigos do regime, como a igreja católica. Veja-se o texto “Os vendilhões do templo” (de 13/01/1974), a propósito da iniciativa de muitas igrejas do Porto contra a guerra colonial, aproveitando a celebração do Dia Mundial da Paz, assinalado no primeiro dia do ano:

Com que direito, então, podem estes dezassete homens encarrapitar-se nos seus púlpitos e gritarem a plenos pulmões tudo isso que nas colunas de um jornal ou numa esquina de rua seria, e com inteira justiça, alvo da enérgica e imediata intervenção das autoridades a quem cabe pôr prontamente cobro ao chamado incitamento à subversão? (...)

Por isso é tempo, mais do que tempo, de, quem de direito, pôr cobro – e de maneira radical e drástica – a estes autênticos abusos de confiança, a estas autênticas traições. Já houve indulgência demais. Já se condescendeu para além dos próprios limites.

Note-se igualmente o veemente desmentido e a crítica à imprensa internacional a propósito daquilo que ficaria conhecido como o massacre de Wiriamu³ (“Apesar de tudo, uma lição”):

Sem se ter feito, jamais, fosse o que fosse que possa enquadrar-se na acusação miserável que neste momento nos está sendo feita; sem jamais se ter massacrado um só grupo que fosse de pessoas com que por acaso a tropa tope em zona de terrorismo, quanto mais uma povoação em massa; arrostando com toda a espécie de subtis risinhos e de malévola crítica, mas aceitando sempre, de braços abertos, até mesmo os que de armas nas mãos contra nós combatem e até nós vêm para se entregar – inventa-se tudo aquilo e consegue-se, por assim dizer, desencadear contra nós todo esse temporal que por esses ares fora está soprando.

Atente-se ainda, e para terminar, no apelo quase desesperado ao envolvimento da população civil, feito dois meses antes da Revolução dos Cravos. Sublinhando a intervenção na Assembleia Nacional de Jorge Morais Barbosa, deputado por Moçambique e professor nos Estudos Gerais da então província, escreve Guilherme de Melo:

É tempo de, nas escolas e estabelecimentos de ensino secundário, se criarem cursos práticos de autodefesa, de primeiros socorros; de nas fábricas, oficinas, centros técnicos, se cuidar da aprendizagem no manejo de armas e se ministrarem cursos de defesa e vigilância; de em herdades, plantações, machambas, cantinas, fiquem elas em que zonas ficarem, se instalarem sistemas de alarme, postos de rádio, compartimentos-abrigos – tudo isto e tanta coisa mais que vise à defesa civil e à criação de condições mínimas para que famílias e pequenos núcleos populacionais, serviços, aldeamentos, trabalhadores, se sintam salvaguardados e possam fazer seu dia a dia serenamente. (Melo “O toque”: 1)

Embora possa parecer longa, esta síntese sobre o pensamento político de Melo tem por único objetivo a contextualização do seu livro para crianças *Menino Candulo, senhor comandante...*, lançado duas semanas antes do 25 de Abril e tendo por tema justamente a guerra colonial. De forma alguma pretendo promover o julgamento do autor, que aliás foi revendo a sua postura, começando logo a 04/08/1974, num texto intitulado “O definir de posições”, agora remetido para a p. 3 do mesmo jornal:

Claro que não precisam de mo dizer, até porque tenho e sempre tive, graças a Deus, a lucidez necessária ao meu próprio julgamento e auto-crítica: sim senhor, é verdade que deixei que de mim se servissem despudoradamente em certas alturas, jogando com o meu nome e a minha aceitação junto do grande público. Serviram-se de mim; não me servi, jamais, de quem de mim se serviu. (...) Mas, na altura, o que escrevi escrevi-o sempre com sinceridade e convicção, aceitando como válidos e certos os elementos, os dados e argumentos que, a níveis que naturalmente me mereciam crédito, me eram fornecidos. Tenho disso a plena consciência, como consciência tenho de haver sido, ao longo dos últimos dez anos, o jornalista que mais fortemente contribuiu para formar no grande público uma ideia da Frelimo que, a avaliar pelo que agora está vindo a lume, nada tem a ver com a Frelimo de hoje, graças à evolução dos acontecimentos ao longo desses mesmos anos e ao amadurecimento do próprio Movimento em si, que dele faz, actualmente, uma estrutura séria, politicamente firmada e que nada tem a ver com a guerrilha inicial.

Em conhecida crónica enviada de Londres em 1881, lamentava Eça de Queiroz que, ao contrário do que observava em Inglaterra, não houvesse em Portugal uma literatura para a infância:

Eu às vezes pergunto a mim mesmo o que é que em Portugal lêem as pobres crianças. Creio que se lhes dá Filinto Elísio, Garção, ou outro qualquer desses mazorros sensaborões quando os infelizes mostram inclinação pela leitura.

Isto é tanto mais atroz quanto a criança portuguesa é excessivamente viva, inteligente e imaginativa. Em geral, nós outros, os Portugueses, só começamos a ser idiotas – quando chegamos à idade da razão. (Queiroz: 193).

Quase um século depois, na espécie de prefácio que antecede *Menino Candulo*, Guilherme de Melo atribui às suas sobrinhas-netas idêntico comentário: “Mas porque é que na nossa terra não acontecem histórias para a gente, tio?...” (Melo *Menino Candulo*: [3]). A queixa era pertinente: tirando alguns contos protagonizados por crianças, não houve de facto uma literatura infantil nas antigas colónias portuguesas em África. Quando muito, é possível apontar alguns casos – mesmo assim pouco numerosos – de uma literatura infantil de temática colonial,⁴ com exemplos que começam na década de 1920, como *Mariazinha em África*, de Fernanda de Castro (1925), *O pretinho de Angola*, de César de Frias (1930) ou *Joanito africanista*, de Emília de Sousa Costa (1932). Incidindo sobre espaço moçambicano e aproveitando o exotismo fornecido pela Gorongosa, podemos apontar casos mais tardios, como *Fim de semana na Gorongosa*, da já referida Fernanda de Castro (1969) ou *Aconteceu na Gorongosa*, de Margarida Castel-Branco (1970). Este é aliás um tema que só nos últimos anos começou a merecer alguma atenção, provinda sobretudo da área da história da educação. É o caso de Luís Vidigal, que num trabalho de 1996 chamou a atenção para a importância dos manuais escolares e da literatura para crianças na difusão do ideário nacionalista e colonialista ao longo da primeira fase do Estado Novo.

É bem sabido como a literatura infantil (ou infanto-juvenil) aceita demasiadas vezes uma função utilitária que a aproxima da pedagogia e a afasta da literatura, usando uma estrutura narrativa e uma linguagem fortemente marcadas do ponto de vista ideológico. É justamente esse o caso de *Menino Candulo*, em que a explícita posição de Guilherme de Melo a favor das tropas portuguesas e contra a Frelimo se soma à influência que o ambiente da época já exerceria sobre os prováveis leitores. Como escreveu Peter Hollindale, "Above all, it emerges from this argument that ideology is not something which is transferred to children as if they were empty receptacles. It is something which they already possess, having drawn it from a mass of experiences far more powerful than literature." (35) Em todas as épocas, e particularmente em momentos de conflito como o que se vivia em Moçambique, os livros podem ser "weapons in the war of ideas", como mostrou, a propósito de um cenário diferente, Julia L. Mickenberg (111).

Esta ligação entre o texto infantil e o contexto de guerra é particularmente visível no caso em questão. Como Melo esclarece no texto introdutório, a história baseia-se numa notícia de jornal, que consegui localizar nas páginas do diário em que o autor trabalhava: cerca de meio ano antes, a 1 de outubro de 1973, na primeira página do *Notícias de Lourenço Marques*, vinha a seguinte notícia:

Apresentaram-se às nossas autoridades cinco crianças da região do aldeamento de Luissa (a cerca de 20 quilómetros de Vila Cabral), que foram raptadas em Maio último pela Frelimo juntamente com um grupo de homens e mulheres.

Candulo Bonomar, de onze anos, Anete Anjida e Lua Uinasi, de nove, Adaima Aíde, de seis, e Abibe Bara, foram levados para a Tanzânia onde, na margem do Rio Rovuma, o grupo raptor procedeu à separação entre adultos e crianças.

Estas, formaram um grupo no qual iam integradas as cinco agora apresentadas, e que foi levado para a chamada "escola do Macheje", lugar também situado nas margens do Rovuma, onde a Frelimo reúne as crianças raptadas.

Foi aí que o Candulo, demonstrando inegáveis e até precoces qualidades de decisão e chefia, passado algum tempo planeou a fuga e expôs o plano às suas quatro amigas e conterrâneas.

Segundo ele próprio esclarece, não podia aguentar por mais tempo as saudades dos pais, que haviam ficado na Luissa; a fome que passavam – as crianças eram obrigadas a ir semanalmente a Mitomoni buscar a sua própria comida, um farelo de

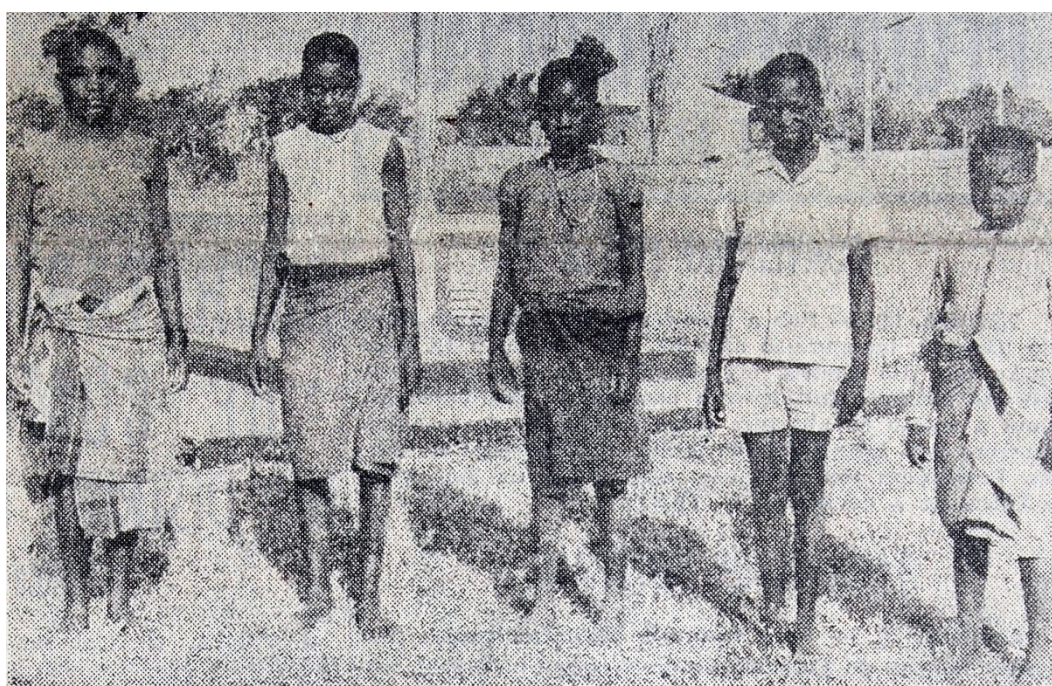
cereais, que lhes era distribuída uma só vez por dia; e o frio que eram obrigados a suportar dormindo ao relento apenas com uma manta a cobri-los.

Resolveu, portanto, fugir. Assim, um dia, os cinco amigos pediram aos chefes da “escola do Macheje” para ir lavar a roupa ao rio, e não voltaram.

Foi este simples plano que serviu ao Candulo para se evadirem, caminhando sós pelo mato durante quatro dias – afoitos a todos os perigos – até que encontraram uma patrulha das nossas tropas que levou as cinco crianças para Pauíla, donde seguiram para Macaloge.

Finalmente, foram transportadas para Vila Cabral e Luissa, onde se encontram.

A notícia vinha acompanhada de uma foto das crianças, alinhadas do mais alto para o mais baixo:



Idêntico relato, no mesmo dia e também na primeira página, aparece no *Jornal de Notícias do Porto*, usando como fonte a ANI (Agência Nacional de Informação). É provável que outros grandes jornais tenham feito o mesmo. Aliás, pelo que pude verificar consultando os periódicos da época, este tipo de notícia era relativamente frequente, estando por certo ao serviço de uma guerra de propaganda contra a Frelimo promovida pelas autoridades portuguesas. Veja-se, a título meramente ilustrativo, este caso veiculado pelo *Notícias de Lourenço Marques*, a 01/03/1973:

Regressa a casa um garoto de dez anos vítima da Frelimo

NAMPULA, 28 – Dez anos de idade aparente, dois olhos muito vivos ainda não refeitos de um grande espanto, cicatrizes que parecem demais para um corpo tão pequeno: o João Massalmanhe passou nesta cidade, de regresso a casa, em Nangade, procedente de Lourenço Marques.

Há seis meses, a caminho da escola, na vila de Nangade, vindo da “machamba” que cultivam os seus pais Ancume e Fátima, o João deu dois ou três passos para fora da picada, à passagem de um carro, e tropeçou numa armadilha que ao rebentar lhe esfacelou todo o corpo. Embora a gravidade dos ferimentos não permitisse grandes esperanças de que sobrevivesse, foi evacuado num “DO-27” da Força Aérea para o Hospital de Nampula. Daqui seguiu mais tarde para Lourenço Marques. Anteontem chegou outra vez a Nampula, findo o tratamento dos seus graves ferimentos. Hoje, embarcou noutra avião militar, rumo a casa.

Na hora da partida, embora confesse que tem medo de andar de avião, o João Massalmanhe está contente. Vai rever os pais e os dois irmãos e voltará à escola e ao convívio dos outros rapazes que lá aprendem as primeiras letras (o João anda na 1.^a classe). Vai contar-lhes as grandes casas e os carros que tanto o impressionaram em Lourenço Marques...

Apesar da sua pouca idade, o João sabe – é um conhecimento adquirido por um preço bem alto – que “a Frelimo mata muita gente, muitas pessoas que vão na machamba”. Gente como o pai, que ele “ajuda a tirar mandioca”, e que depois “vai no peixe”, no lago de Nangade, próximo da vila nova que a “Operação Fronteira” está a pôr de pé.

Felizmente não aprendeu só isso. Já viu soldados fazerem surgir do chão casas, oficinas, a sua escola. Já viu os novos campos abertos no mato pelas máquinas. Aprendeu que “os tractores servem para fazer machambas” e sabe o que quer fazer quando for grande: “Gostava de trabalhar com tractores”.

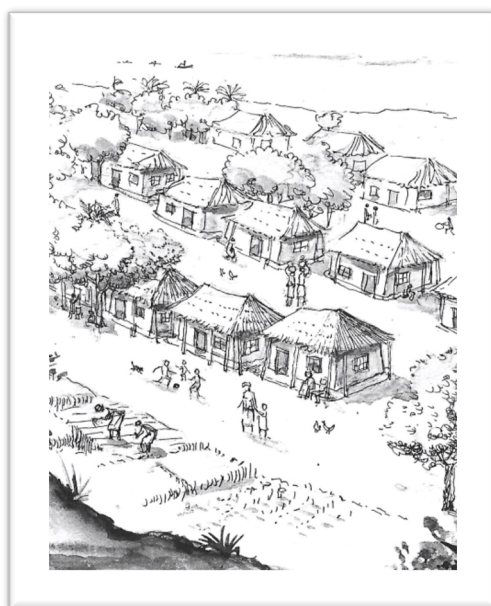
Como se percebe com facilidade, a notícia é pouco isenta: de um lado, a Frelimo que vitimou um rapaz inocente e “mata muita gente” (embora não se explique de que natureza era a armadilha nem como se chegou à conclusão de que ela fora colocada pela Frelimo); do outro, a eficácia das Forças Armadas portuguesas, que transferem o ferido para Nampula e para Lourenço Marques, levando-o depois a casa, ao mesmo tempo – que fazem “surgir do chão casas, oficinas, a sua escola”. O texto não explica também em que consistia a “Operação Fronteira”, promovida pelo comando militar português, sob a direcção do general Kaúlza de Arriaga: tratava-se da construção em Nangade, na fronteira com a Tanzânia, de uma vila modelo, numa tentativa de reforço da faixa fronteiriça através de uma zona tampão

que pudesse impedir a entrada da Frelimo. O projeto viria a falhar, como era já notório à época da notícia.

O registo do acontecimento em causa não só revela o posicionamento político do jornal mas traduz também a superioridade condescendente da sociedade colonial face a um rapaz negro (veja-se a expressão “o João”, em vez de “João”, as frases entre aspas para mostrar o domínio imperfeito do português, a informação de que, apesar de ter dez anos, João frequenta o 1.^a ano da escola primária).

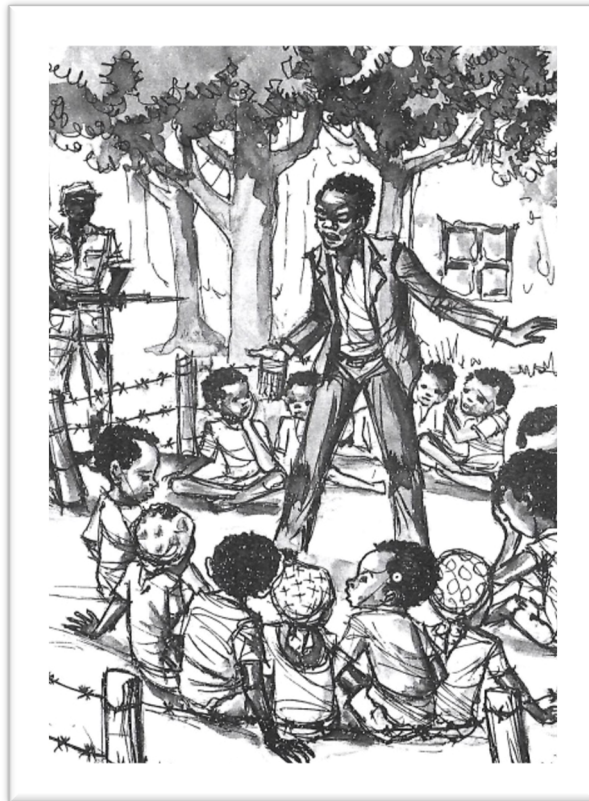
Feito mais este enquadramento, voltemos então ao texto de Guilherme de Melo, que segue muito de perto a notícia em que se baseou. Usando um narrador de 3.^a pessoa, opta por um modelo maniqueísta, patente nos cenários, nas personagens, nos valores e nas ilustrações.

O espaço de onde Candulo, o herói, tinha sido levado era pouco menos que idílico: tratava-se de um “aldeamento grande e belo, de arruamentos e casas confortáveis e aconchegadas onde, dantes, vivia feliz junto dos pais, dos irmãos, dos tios.” (Melo *Menino Candulo*: 6) A ilustração de Araújo Soares (pintor natural de Viana do Castelo, onde faleceu em 2007) apresenta a mesma orientação:



Melo *Menino Candulo*: 11

O lado contrário é sistematicamente designado como “os bandidos”, “os terroristas”, “bandos armados” ou simplesmente “o inimigo”, sendo a sua ação comparada à de um “abutre voraz que se despenha sobre a presa” (10). A escola que as crianças são obrigadas a frequentar é de tipo doutrinário, ensinando o professor que “os portugueses brancos estavam em Moçambique para impedir os moçambicanos negros de serem livres, de estudarem, aprenderem, subirem na vida.” (25). Uma vez mais, a ilustração de Araújo Soares é bem expressiva, mostrando um espaço de aula à sombra de árvores, mas num recinto cercado por arame farpado, com um soldado armado à vista e um professor de rosto crispado:



Melo *Menino Candulo*: 25

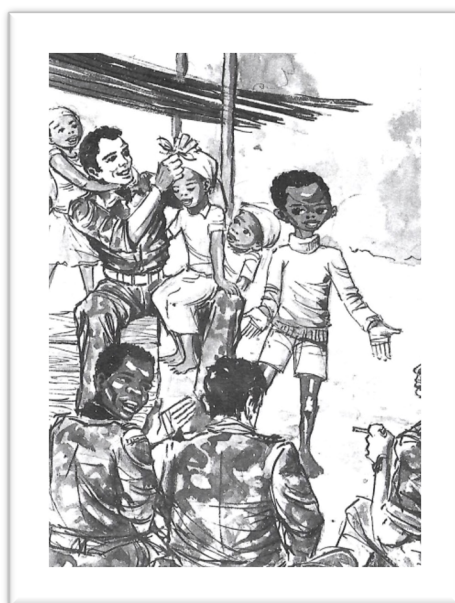
A representação de Candulo – o único rapaz entre quatro meninas – como líder e herói parece muitas vezes forçada, sobretudo quando o autor faz dele porta-voz da doutrina oficial do colonialismo português:

Porque Candulo Bonomar tinha onze anos feitos, era inteligente e vivo e sabia distinguir o bem do mal, o amor do ódio. E sabia que na sua terra brancos, negros, mistos, amarelos viviam lado a lado sem se preocuparem com isso, que as escolas e os liceus e as oficinas de aprendizagem estavam cheios de rapazes e raparigas de todas as cores recebendo a mesmíssima instrução, que nos hospitais e postos de assistência todos os doentes eram tratados de igual modo e que, ao tornar-se homem, se houvesse sempre estudado com vontade e dedicação, teria à sua espera um lugar na vida, com o seu ordenado devido, um ordenado que lhe permitiria ter a sua casa, a sua família, o seu automóvel, como todo e qualquer português independentemente da sua cor. (26)

Como se percebe, a linguagem – não tanto pelo vocabulário, mas sobretudo pela sintaxe, pela frase longa e pela pobreza denotativa – está longe da melhor literatura infantil. O final feliz, nos braços das tropas portuguesas, também não parece particularmente convincente:

Agora, sob a protecção amiga e forte dos soldados da sua terra, já nada os aterrava. Nem a selva que haviam ao longo de dias a fio atravessado. Nem as feras que os haviam rondado. Nem os bandidos que, do lado de cá do rio, a coberto do estrangeiro, guardavam pelas armas os homens e as mulheres e as crianças, como eles, de suas casas e suas terras arrastados. (43)

No mesmo sentido vai a ilustração, na qual as crianças já surgem vestidas à maneira europeia, cuidadas por um grupo multirracial de sorridentes soldados:



Melo *Menino Candulo*: 44

Apesar deste esforço, o autor não consegue evitar a cedência a um racismo mais ou menos inconsciente que se pode entrever em passagens como esta: “Por entre brenhas, por sobre valados, descendo a covis, fugindo a micaias, correndo das feras, tropeçando, caindo, voltando a erguer-se, os cinco negrinhos, as cinco crianças assim caminharam, assim avançaram, constantes e firmes.” (39) Pode ser erro de sobreinterpretação da minha parte, mas creio que a expressão “cinco negrinhos” – de resto desnecessária – evoca a conhecida *nursery rhyme*⁵ que Agatha Christie usou como título de uma das suas novelas, *Ten little niggers* (equivalente ao *trango-mango* português,⁶ que não apresenta porém nenhuma nota racial).

Por ironia da história, o sucesso do lançamento da obra (visível na foto abaixo), a poucos dias da Revolução de Abril de 1974, foi efémero.



Foto da sessão de autógrafos numa livraria de Lourenço Marques Anónimo (“Sessão de autógrafos”)

Não obstante, o tempo acabaria por fazer emergir outro autor, com o mesmo nome mas uma personalidade diferente, deixando para trás, rasurado pelo silêncio, um passado de mais de quatro décadas. Neste como em tantos outros casos, esse passado nem sempre será motivo de orgulho e nem sempre será passível de

recuperação por parte das literaturas nacionais africanas que foram emergindo. Mesmo assim, importa revê-lo: não para julgar, mas para compreender(-nos). Até porque, como o sugere Guilherme de Melo no poema “Identidade”, esta é sempre produto de uma dinâmica complexa:

Mas nem a casa imensa
à beira do tal rio com nome estranho,
nem o som cavo dos batuques na distância,
fizeram de mim um africano
tal como nem o bacalhau e as filhós
e nem o algodão a fingir de neve
nas quentes, longas noites de Natal,
conseguiram transformar-me em Europeu.

Entre o Limpopo que banhou a minha infância
e o Tejo onde agora vaga o meu olhar,
fica a terra-de-ninguém – o meu exílio –
onde me pergunto, quem, afinal, sou eu. (Melo **A raiz**: 21)

¹ Ver o estudo mais demorado de Tobias Brandenberger (2015), que situa o romance na literatura colonial.

² Na verdade, essa ação foi da responsabilidade da MANU (Mozambique African National Union), que assim se quis antecipar à Frelimo, movimento que se viu assim forçado a iniciar as hostilidades no mês seguinte.

³ Massacre que, a 16 de dezembro de 1972, terá vitimado cerca de 400 habitantes desta localidade do Tete, região central de Moçambique, por ação deliberada da 6.ª Companhia de Comandos de Moçambique. O caso seria denunciado por missionários, obtendo uma grande repercussão internacional a partir de uma notícia publicada pelo jornal londrino *The Times*, a 10 de julho de 1973, às vésperas de um visita de estado de Marcelo Caetano ao Reino Unido.

⁴ Sobre o tema, cf. Blockeel, 2001, *maxime* p. 353-356.

⁵ Ten little nigger boys went out to dine;/ One choked his little self, and then there were nine.// Nine little nigger boys sat up very late;/ One overslept himself, and then there were eight.// Eight little nigger boys traveling in Devon;/ One said he'd stay there, and then there were seven.// Seven little nigger boys chopping up sticks;/ One chopped himself in half, and then there were six.// Six little nigger boys playing with a hive;/ A bumble-bee stung one, and then there were five.// Five little nigger boys going in for law;/ One got in chancery, and then there were four.// Four little nigger boys going out to sea;/ A red herring swallowed one, and then there were three.// Three little nigger boys walking in the zoo;/ A big bear hugged one, and then there were two.// Two little nigger boys sitting in the sun;/ One got frizzled up, and then there was one.// One little nigger boy left all alone;/ He went out and hanged himself and then there were None. Fonte: < <http://onyourmarks.free.fr/tenlittleniggers.html>>.

⁶ De vinte e quatro freiras que tinha/ Mandei-as fazer doce:/ Deu-lhes o trângulo-trico-trângulo-mângulo nelas,/ Não ficaram senão doze.// Dessas doze que ficaram/ Mandei-as vestir de bronze:/ Deu-lhes o trângulo-trico-trângulo-mângulo nelas,/ Não ficaram senão onze.// Dessas onze que

ficaram/ Mandei-as lavar os pés:/ Deu-lhes o trângulo-trico-trângulo-mângulo nelas,/ Não ficaram senão dez.// Dessas dez que ficaram/ Mandei-as para o dezanove:/ Deu-lhes o trângulo-trico-trângulo-mângulo nelas,/ Não ficaram senão nove.// Dessas nove que ficaram/ Mandei-as comer um biscoito:/ Deu-lhes o trângulo-trico-trângulo-mângulo nelas,/ Não ficaram senão oito.// Dessas oito que ficaram/ Mandei-as para o dezassete:/ Deu-lhes o trângulo-trico-trângulo-mângulo nelas,/ Não ficaram senão sete.// Dessas sete que me ficaram/ Mandei-as cantar os Reis:/ Deu-lhes o trângulo-trico-trângulo-mângulo nelas,/ Não ficaram senão seis.// Dessas seis que me ficaram/ Mandei-as para o João Pinto:/ Deu-lhes o trângulo-trico-trângulo-mângulo nelas,/ Não ficaram senão cinco.// Dessas cinco que ficaram/ Mandei-as cortar tabaco:/ Deu-lhes o trângulo-trico-trângulo-mângulo nelas,/ Não ficaram senão quatro.// Dessas quatro que ficaram/ Mandei-as lá outra vez:/ Deu-lhes o trângulo-trico-trângulo-mângulo nelas,/ Não ficaram senão três.// Dessas três que ficaram/ Mandei-as calçar as luvas:/ Deu-lhes o trângulo-trico-trângulo-mângulo nelas,/ Não ficaram senão duas.// Dessas duas que ficaram/ Mandei-as comer piria:/ Deu-lhes o trângulo-trico-trângulo-mângulo nelas,/ Não ficaram senão ía.// As vinte e quatro freiras que tinha/ fi-las andar numa poeira./ Elas morreram-me todas/ Com uma grande borracheira." (Vasconcelos, 1975: I, 68-9).

OBRAS CITADAS

- Aa.Vv.. *Poetas moçambicanos*. Selec. de Luís Polanah; Pref. por Alfredo Margarido. Lisboa: Casa dos Estudantes do Império, 1962.
- "Apresentaram-se às nossas autoridades". *Notícias* 1 out. 1973: 1.
- Blockell, Francesca. *Literatura juvenil portuguesa contemporânea*. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.
- Brandenberger, Tobias. "Olhar Moçambique: A sombra dos dias de Guilherme de Melo". *Limite: revista de Estudos Portugueses e de la Lusofonía* (2014): 185-206.
- Brandenberger, Tobias. "Raízes do ódio de Guilherme de Melo: uma 'nova África'?" *Identidades em movimento. A construção nacional na África da língua portuguesa e seus reflexos no Brasil e em Portugal*. Ed. Enrique Rodrigues-Moura e Doris Wieser. Frankfurt am Main: Teo Ferrer e Mesquita, 2015: 225-237.
- Castel-Branco, Margarida. *Aconteceu na Gorongosa*. Capa de José Antunes; ilustrações da autora. Lisboa: Editorial Verbo, s/d [1970].
- Castro, Fernanda de. *Fim de semana na Gorongosa*. Capa e ilustrações por Inês Guerreiro. Lisboa: [s.n.], 1969.
- Costa, Emília de Sousa. *Joanito africanista*. Porto: Livraria Figueirinhas, 1932.
- "Da Tanzânia para Moçambique: Cinco crianças fugiram à Frelimo". *Jornal de Notícias* 1 Out. 1973: 1.
- Dhada, Mustafah. *O massacre português de Wiriamu*. Lisboa: Tinta da China, 2016.
- Frias, César de. *O pretinho de Angola*. Ilustrado por Ilberino dos Santos. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade, 1930.

- Garcia, Francisco Proença. *Análise global de uma guerra: Moçambique: 1964-1974*. Prefácio de Adriano Moreira. Posfácio de Fernando Amaro Monteiro. Lisboa: Prefácio, 2003.
- Gusmão, Dina. *Guilherme de Melo: um homem sem pressa*. Alpiarça: Garrido Editores, 2002.
- Hollindale, Peter. "Ideology and the Children's Book". *Literature for Children: Contemporary Criticism*. Ed. Peter Hunt. London and New York: Routledge, 1992.
- Melo, Guilherme de. *A menina Elisa e outros contos*. Lourenço Marques: Associação dos Naturais de Moçambique, 1960.
- . *A estranha aventura*. Beira: "Notícias da Beira", 1961.
- . *As raízes do ódio*. Lisboa: Arcádia, 1965.
- . *Moçambique, Norte – guerra e paz: reportagem*. Lourenço Marques: Minerva Central, 1969.
- , "A volúpia do derrotismo". *Notícias* 5 novembro 1972: 1.
- , "A propósito do recente novo estatuto da PSP". *Notícias* 21 janeiro 1973: 1.
- , "Um argumento por terra". *Notícias* 22 abril 1973: 1.
- , "Apesar de tudo, uma lição". *Notícias* 15 julho 1973: 1
- , "Os vendilhões do templo". *Notícias* 13 janeiro 1974: 1.
- , "O toque do despertador". *Notícias* 10 fevereiro 1974: 1.
- . *Menino Candulo, senhor comandante...* Lourenço Marques: Empresa Moderna, s/d [1974].
- , "O definir de posições". *Notícias* 4 agosto 1974: 3.
- . *A sombra dos dias*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1981.
- . *A raiz da pele*. Atalaia, Montijo: HF – Humanity Friends Books, 2011.
- Mickenberg, Julia L. *Learning from the Left: Children's Literature, The Cold War, and Radical Politics in the United States*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Queiroz, Eça de. "A literatura de Natal para crianças". *Crónicas de Londres / Cartas de Inglaterra*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1981.
- "Sessão de autógrafos a repetir amanhã leva a recorde de vendas «Menino Candulo, senhor Comandante»". *Notícias* 12 abr. 1974: 3.
- "Regressa a casa um garoto de dez anos vítima da Frelimo". *Notícias* 1 mar. 1973: 4.
- Valentim, J. V. "Armários devassados: homoerotismo e resistência na ficção de Guilherme de Melo". *Terra Roxa e Outras Terras* 18 (2010): 78-88.
- Valentim, J. V. "Entrevista com Guilherme de Melo". *Via Atlântica* 24 (2013): 283-294.
- Vasconcelos, José Leite de. *Cancioneiro popular português*. I. Coord. e int. de Maria Arminda Zaluar Nunes. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1975.

Venâncio, Fernando. "Infame, ou talvez nem isso". *Jornal de Letras, Artes e Ideias* 24 dezembro 1991: 13.

Vidigal, Luís. "Entre o exótico e o colonizado: imagens do outro em manuais escolares e livros para crianças no Portugal Imperial (1890-1945)". *Para uma história da educação colonial / Hacia una historia de la educación colonial*. Ed. António Nóvoa et al. Porto e Lisboa: Sociedade Portuguesa de Ciências da Educação / Educa, 1996.

Subaltern Spaces and Diasporic Imaginaries in Rio de Janeiro's Valongo Wharf

João Gabriel Rabello Sodr 
Georgetown University

ABSTRACT

In 2011, a private-led renovation project sought to redevelop and privatize Rio de Janeiro's port area. In this context, the ruins of an old slave wharf re-emerged, becoming a symbol of Black resistance and, alongside nearby sites and small-scale organizations, have contributed to the memorialization of the "Black Atlantic," an expression borrowed from Paul Gilroy's notorious work. In this paper, I recall the history of the site, pointing out to the relevance of such small and subaltern institutions, which counter hegemonic discourses that de-emphasize the relevance of historically-marginalized Black populations. As a site that recalls histories and memory, I argue that the Valongo is a place of past and present, being one of the many locations connected to the African Diaspora, and part of a transnational global diasporic imaginary that challenges Eurocentrism, while emphasizing the role of Afro-Brazilians and Afro-Latin Americans in the formation of society, despite the many challenges they face and have historically faced.

KEYWORDS: Slavery; African Diaspora; Memorialization; Archaeology; Afro-Latin America; Afro-Brazilian Studies

RESUMO

No ano de 2011, iniciou-se um projeto de reurbaniza o da zona portuária do Rio de Janeiro liderado pela iniciativa privada, o qual tinha como objetivo o redesenvolvimento e a privatiza o de tal região. Em tal contexto, as ruínas de um antigo cais de escravos reemergiram, tornando-se um símbolo de resistência negra, ao longo de outros locais próximos e de pequenas organiza oes, que têm conjuntamente contribuído para a memorializa o do "At ntico Negro;" expressão da notória obra de Paul Gilroy. Neste artigo, examino a história do local, discutindo a relevância de tais institui oes pequenas e subalternas, as quais promovem um contraponto a discursos hegemônicos que minimizam a relevância de popula oes negras historicamente marginalizadas. Como um local que lida com história e memória, argumento que o Valongo   um espaço de passado e presente, sendo uma das várias localidades ligadas   Diáspora Africana, compondo um imaginário

diaspórico global e transnacional que desafia visões eurocêntricas ao ressaltar o papel de afro-brasileiros e afro-latino-americanos na formação de suas sociedades, a despeito dos muitos desafios que estes enfrentam e historicamente enfrentaram.

PALAVRAS-CHAVE: Escravidão; Diáspora Africana; Memorialização; Arqueologia; Afro-América Latina; Estudos Afro-Brasileiros

INTRODUCTION

On a sunny Monday morning in July 2018, dozens of *candomblé* followers, members of Black social movements, port area residents, reporters from a state-owned news agency, homeless persons and curious pedestrians gathered at the ruins of an old wharf, entrenched in Rio de Janeiro's seafront, renovated just before the 2016 Olympic Games. The discreet signs surrounding the site, some of them oddly telling the history of public buildings located kilometers away, such as the beaux-arts Municipal Theater, exposed a short summary of what the Valongo Wharf once was. Listed by the UNESCO as a World Heritage Site just one year before, the ruins were regarded as the "most important physical trace of the arrival of African slaves on the American continent" by the international body (UNESCO, *Valongo Wharf Archaeological Site*), shedding more light on an already sensitive space. The annual religious celebration in that morning was the seventh consecutive one and the first after the above-mentioned inclusion by the United Nations cultural and educational arm, but it was far from being a strictly religious manifestation. *Mãe de santo* Edelzuita do Oxoguian, a well-known activist linked to black social organizations such as Unified Black Movement – MNU and the Municipal Committee for the Defense of Black People's Rights – Comdedine (Cicalo), blessed the site, leaving a heart made of flowers on the fence that surrounds the ruins and subsequently leading a march to the entrance of an old warehouse, located just across the street. In front of the industrial, brick-façade building designed in 1871 by the first Afro-Brazilian engineer, André Rebouças (Lima, Sene, et al.), the crowd loudly repeated "we want our museum." While this religious-political event occurred roughly two months before

the worldwide-reported National Museum fires, which turned Brazil's most complex museum and most of its extensive collection into ashes when the institution had just reached its 200-year anniversary, leading to relevant and timely analyses on the role of museums and academic institutions in Brazil, this paper will rather focus on what the Valongo represents within a broader discussion on the silenced histories of the African Diaspora and present-day activism against racial inequality, stressing the role of subaltern institutions in such debates.

While my broader research also investigates the impacts of megaevents in Brazil, in special subaltern economies and moral panics surrounding these events, drawing for the work, for instance, Gregory Mitchell's extensive work on the recent megaevents hosted by the Latin American country, as well as Paul Amar's literature on militarized private-sponsored urban renovations and their securitization of Black and queer bodies, this piece will not focus on the Olympic Games or on the status of racialized spaces in Brazil. Instead, I have chosen to address the broader significance of the Valongo Wharf, arguing that the ruins not only constitute a slavery-era site, but also stimulate and serve as concrete proof of centuries of marginalization of Afro-populations, which were subjected to trade and slavery and which to this date are affected by lack of housing and public services, as well as other forms of exclusion. I also argue that the ruins also contribute to an emphasis on the resistance of Afro-populations, reflected by academic analyses that have shifted from discussions on miscegenation and slave labor to an emphasis on the contribution of Afro-Latin Americans to their societies, who, through diasporic and cultural perspectives, are regarded as "creative subjects contributing to their own experiences" (Offen, 488), having participated of a myriad of skilled craftsmanship and in both rural and urban settings (Baronov, 19), and having acted in processes of emancipation and achievement of rights, before and after abolition (Ferreira and Seijas).



Figure 1. João Gabriel Rabello Sodré
The blessing of the Valongo Wharf. 2018.

This paper emerges from a two-year project, of which I have recently spent three months in Brazil specifically attending events related to the port area, visiting alternative, subaltern, institutions, and meeting different actors involved in the counter-narratives that emerged amidst the mainstream port renovation project. Whereas the UNESCO is one of the actors involved with the preservation of the Valongo, this paper focuses on the significance of subaltern institutions and on the

engagement of actors from below in this ongoing memorialization process. As part of an ethnographic approach, I visited the port area repeatedly – often touring the area with other professors and students –, building my academic network with new contacts, conversing with representatives of (mainstream and grassroots) institutions in their capacity as such, taking pictures, attending symposiums and conferences and collecting printed material – i.e. flyers, booklets, books – produced or distributed by academics as well as those subaltern repositories themselves. This paper, thus, exposes findings obtained through such open ethnography, while also engaging with a pertinent bibliographical analysis that connects the Valongo to a global discussion on the memorialization of Afro-Diasporic sites, allowing for an emphasis on the alternative counter-narratives that emerge from such localities and that challenge mainstream narratives that attempt to silence the long-lasting existence and resistance of the African Diaspora.

UNCOVERING THE VALONGO

Amidst Brazil's promising socio-economic growth and rising global prominence, which included the award to host two major sports events – the 2014 FIFA World Cup and the 2016 Olympic Games –, the City of Rio de Janeiro launched a public-private partnership which sought to renovate the city's port area. A private consortium of companies was selected through a public bid to re-urbanize and maintain an entire district for fifteen years, being accountable for management and maintenance tasks such as the construction of new sidewalks, the replacement of asphalt, the installation of new utilities, and the provision of basic services as vital as trash collection and public lighting (I. C. da C. Cardoso; Gonçalves). As part of the funding structure, the City of Rio issued Certificates of Additional Construction Potential – CEPACs; tradeable titles which allow purchasing parties to build taller buildings in the port area – authorizing fifty-story buildings in specific blocks –, all of which were purchased by state-run bank Caixa Econômica Federal for R\$ 3.5 billion

in June 2011; approximately US\$ 2 billion at the time (Sánchez and Broudehoux). Alongside the privatization of public space, a privatized security program funded by an association of businessmen, consisting of specific patrol units that focus exclusively on certain neighborhoods, was extended to the port area with the installment of a patrol unit in a visible point at the region's landmark square, Praça Mauá, enlarging a private-led model of security and control (De Lisio and Rabello Sodré). On the same square, new museums were established, including the "Museum of Tomorrow," funded by Santander, IBM as well as the Fundação Roberto Marinho, a private foundation connected to Brazil's largest media conglomerate. The museum was designed by celebrity-architect Santiago Calatrava, ahead of contemporary works such as the World Trade Center Terminal and its emblematic "Oculus," in Manhattan, and was erected over a concrete pier, overlooking Rio's Guanabara Bay. West of the museum, a viaduct, built in the 1960s and once a symbol of modernity, was demolished in 2013 and replaced by an underground car tunnel, over which a promenade, later named Olympic Boulevard, was constructed. On the day of the demolition, mayor Eduardo Paes stated to the local press: "The city, we know, has spent a long time without being able to look ahead. I think Rio is being reborn here...a lot of things started here. Samba started here, there is a lot of history here" (Torres et al.).

The boulevard soon became the new commons of the city, receiving graffiti murals by graffiti celebrities, among them Brazilian artist Eduardo Kobra, whose work also marks other warehouse brick walls of major global cities, among them New York and Tokyo. "*Todos somos um (etnias)*" – "We are all one (ethnicities)," oddly translated as "All Are One" by the artist's official website, suggesting a semantic distortion (Kobra) –, a 3,000 square-meter mural, which depicts indigenous persons of African, Native American and Asian descent, in a colorful depiction of an imagined multicultural world, echoing the globalizing trends of the 1990s. Nonetheless, the recently-uncovered stone ruins have challenged the private enterprise, echoing

histories of slave trade, slavery and racism, calling for the retelling of history from the perspective of marginalized groups, while also serving as an important symbol for the current agenda of historically-marginalized social groups, notably Black Brazilians and Afro-populations across the globe.



Figure 2. Idem

The tram on the Olympic Boulevard and the mural "Ethnicities" by Eduardo Kobra. 2018.

Motivated by the comprehensive urbanistic intervention in the area, organized to conduct excavations on a specific site close to the epicenter of the project (Lima, Souza, et al.). Though historical records pointed out to the existence of a slave complex on that site, only in the 2010s an archeological excavation occurred in the area (Lima, Souza, et al.; Soares). The exposure of the ruins of an old slave wharf, and the extraction of several objects, led to the elaboration of a report by the Brazilian body accountable for historical preservation, the IPHAN, according to which over 900,000 individuals have been disembarked in the area known as Valongo (Instituto

de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional). The document was subsequently submitted to the UNESCO, which designated the ruins as a World Heritage Site (UNESCO, *Valongo Wharf Archaeological Site*). The inclusion by the international organization has emphasized Rio's history in global terms, exposing transnational connections that transcended imaginaries of the stereotypical carnivalesque happiness to which the city has been commonly associated. Though slave trade and slavery have been addressed by copious literature, historicizing this site is key to understanding why specifically the Valongo became an important slave wharf at the height of global slave trade and, more recently, site of remembrance and social activism, with a transnational potential.

RIO AS A GLOBAL SLAVE TRADE HUB

Starting with Rio's position as a global slave trade hub, such status was not reached upon the city's foundation in 1565. In fact, the city's political and economic importance only increased in the eighteenth century due to its strategic position for military purposes, making it an ideal place for a local seat of government (Bicalho, 84), but most fundamentally due to the expansion of a mineral extraction economy in inner provinces, such as Minas Gerais, which demanded the flow of commodities to the coastal area, fostering the growth of the municipality's port area (Needell). In 1763, in view of such strategic traits that favored economic and administrative control, the Portuguese crown determined the transference of the colonial capital from Salvador, located in the more distant Northeastern region of Brazil, to Rio de Janeiro, in the Southeast; a change that marked the above-mentioned economic shift (Bergad, 132-164). The growth of the extraction of valuable minerals and the development of new crops in the nineteenth century, notably coffee, demanded more workforce (Klein and Luna, 35-73) and hundreds of thousands of new enslaved workers were trafficked to Brazil. Although estimates of an approximate number of enslaved persons brought to the Americas vary, a multi-campus tool computes data obtained

by various scholars into a single database, titled Trans-Atlantic Slave Trade Database, according to which about five million individuals were trafficked to Brazil between the early 1500s and mid-nineteenth century (The Trans-Atlantic Slave Trade Database). While this quantitative approach exposes the monstrous dimension of slave trade, it has been criticized for (1) creating a structure in which the human dimension is not duly expressed; (2) relying on data on the premises that it is entirely reliable; and (3) disregarding contraband, a relevant practice in the Iberian-American context (Ferreira and Seijas). Regardless of its possible flaws, the estimates corroborate the fact that most enslaved persons came to Latin America, where they were distributed to a diverse range of areas in the subregion (Andrews, "Inequality: Race, Class, Gender"; Putnam). Moreover, the TASTD has also allowed researchers to map trade routes, revealing an intricate trans-continental system, with multiple layers and networks, but also determinable links from Angola to Cartagena and Veracruz, from Luanda and Benguela to Rio, among other important Trans-Atlantic connections (Putnam).



Figure 3. Idem
Overview of the ruins of the Valongo Wharf. 2018.

There are at least four factors for such influx of enslaved persons to Brazil. The first one involves Portugal's early colonization of Atlantic islands, establishment of trade outposts in continental Africa and use of slave workforce in such insular areas, which granted the Portuguese a dominant position in the Atlantic, leading to the forced transportation of hundreds of thousands of persons to the Americas, including to Spanish possessions (Ferreira and Seijas). The second aspect involves the direct connection between coastal Africa and the Brazilian seashore – that is, instead of a triangular trade system, such as the one implemented in other colonies, namely North American ones, the Portuguese colonial outposts in both South America and Africa favored a direct and efficient exchange of goods between the two sides of the Atlantic (Klein and Luna, 66). Such system also encompassed an intricate slave trade network in Africa itself, where European merchants exchanged textiles from India for enslaved persons, contributing to the intensification of slave trade between the two continents (Ferreira and Seijas). The third factor, correlated to the previous ones, involves Rio's position as a hub for the transshipment of enslaved persons, in which it was a key port in what has been designated as "trans-imperial slave trade" (Ferreira and Seijas, 35); a long land and maritime route which connected East and West Africa, from where ships would transport enslaved persons from the African coast to Rio, finally transshipping them to Spanish-administered Buenos Aires, from where many of these persons would be reallocated to the profitable mines of Potosí, in present-day Bolivia. Given its significance to global slave trade, Rio de Janeiro became, in eighteenth and nineteenth centuries, the largest port of entry for enslaved persons in Brazil (Conrad, 34-65). Finally, another aspect that places Rio in a global historical context and that corroborates its intense activity and decline in the period comprised between the second half of the eighteenth century and the first decades of the nineteenth century, is the correlation between slavery and European industrialization. Scholars such as Eric Williams argue that the slave system contributed to the accumulation of capital in Europe, initially supporting the Industrial Revolution but

later becoming less profitable than the industrial economy, which would eventually lead to its abolishment (Bergad, 132-164). Portugal and England have been allied since the fourteenth century, making this pact, except for a few interruptions, the oldest still-existing alliance in the world (Prestage). In different moments this relationship was ratified, as it was the case of 1808, when a decree issued by Portugal, then facing an imminent invasion from Napoleon, with its court re-based in Rio, conceded to end the colonial trade monopoly held with Brazil, allowing other states to engage in direct trade in Brazilian ports, benefiting the industrialized British. In 1810, Portugal, reflecting the growing presence of the British in Rio, authorized the Anglican church to function in private houses and buildings with non-ecclesiastical façades (Weaver). Later, in 1811, an Anglican cemetery was established in Rio's port area (Figueiredo).

The growing influx of black persons, many of them arriving deceased or in a terminal health condition, became a nuisance to Rio de Janeiro's elites, leading to logistical changes that led to the establishment of the Valongo. The issue was soon addressed by the local authority, the Marquis of Lavradio, who determined the transference of the slave wharf to a more discreet location in 1774: the Valongo site (Conrad, 34-65; Lara; Soares). Conrad (58-59) transcribes an excerpt of a letter written in 1779 by the marquis to his successor, in which the administrator states:

Havia... nesta cidade, o terrível costume de tão logo os negros desembarcarem no porto vindos da costa africana, entrar na cidade através das principais vias públicas, não apenas carregados de inúmeras doenças, mas nus [...] e fazem tudo que a natureza sugeria no meio da rua [...]. Minha decisão foi a de que quando os escravos fossem desembarcados na alfândega, deveriam ser enviados de botes ao lugar chamado Valongo, que fica em um subúrbio da cidade, separado de todo contato, e que as muitas lojas e armazéns deveriam ser utilizados para alojá-los

Just as the marquis had foreseen, the Valongo site became not only a slave wharf, but rather a complex of slavery-related facilities, which included markets in which men, women and children would be sold, as well as a lazaretto (a quarantine facility

for ill enslaved persons) and burial grounds. Such burial grounds even had some degree of specialization, as it was the case of the *Cemitério dos Pretos Novos*, where those who died upon their arrival would be buried (Lima), or, more precisely, dumped (Soares), until its closure with the issuance of an anti-slave trade law in 1831 (Honorato). The Valongo complex was, thus, simultaneously “near and far from downtown” (Broudehoux and Monteiro), which means that it at some extent attempted to hide the destructive machinery of slavery from the eyes of the elites while being conveniently close enough to the city center.

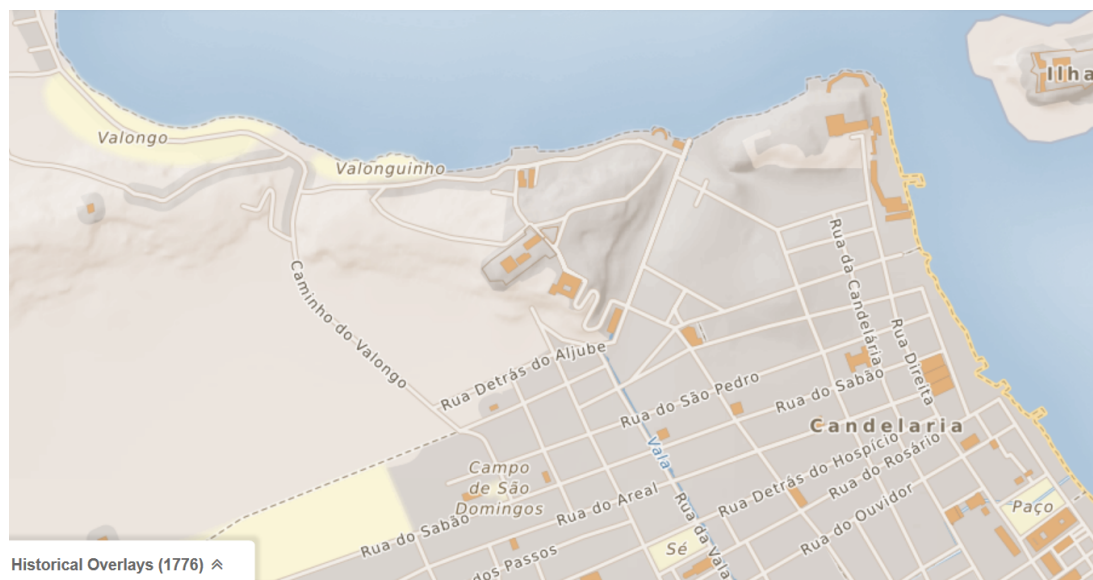


Figure 4. Imagine Rio
The close-yet-far Valongo area

Following the official outlawing of the importation of enslaved persons in 1831 – though it continued to occur illegally in the following decades (Conrad, 90-117; Galotti and Grinberg; Soares) – the Valongo complex declined and a new function had to be assigned to the once busy wharf. Brazil’s independence, declared by the son of the Portuguese king in 1822, established a monarchical regime, which required, as usual, arranged marriages following sumptuous celebrations at the expenses of the populace. In 1843 a new dock was built over the Valongo and named “Wharf of the Empress,” marking the arrival of Princess Teresa Cristina of the Two Sicilies, in view

of her marriage to Dom Pedro II (Lima, Sene, et al.; Soares). Lima et al cite a report from a local authority, who displayed their excitement with the historical and social cleansing promoted by the makeover: “the old dirty beach of Valongo has just been converted into an elegant square...after the construction of the Empress’ Wharf.” Further urban modifications were adopted at the turn of the century, as part of a global urban renewal trend, which had its branch in major cities of the Global South.

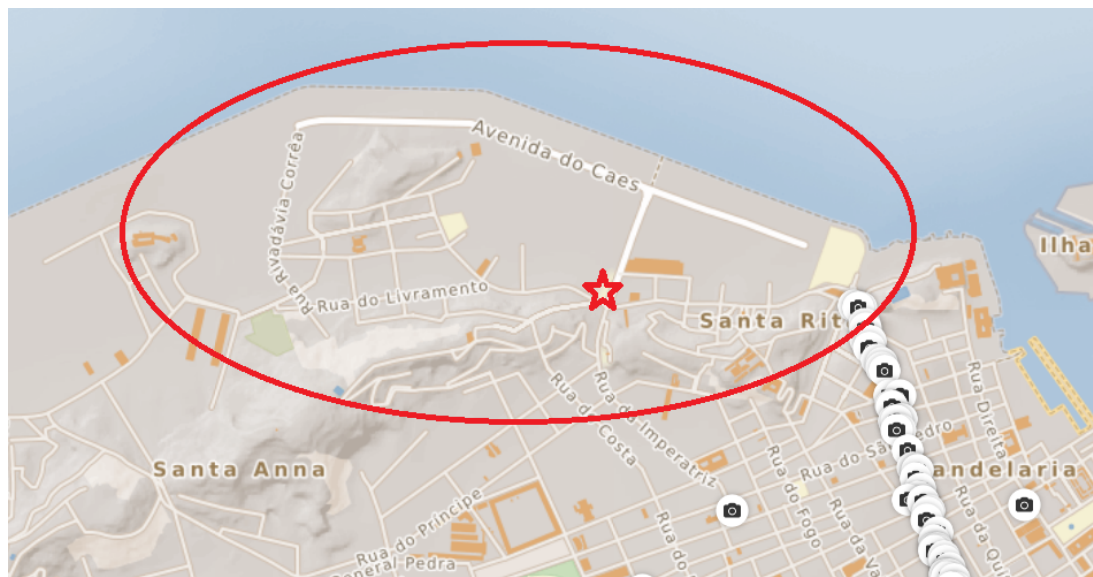


Figure 5. Idem

Rio's landfilled port area in 1906 (red circle) and the Valongo site (red star)

In the late nineteenth century and beginning of the twentieth century, colonial structures contrasted with the “civilizational” aesthetics of the Belle Époque, which had then reached Latin America in a form of cultural neo-colonialism (Almandoz Marte, 2). Aiming at fitting in such European standards, Buenos Aires, Rio de Janeiro, among other Latin American capitals, implemented urban renovations inspired by Haussmann’s experience in Paris, with the construction of arborized avenues, opera houses and museums. In Rio, whose population increased from 235,000 inhabitants in 1870 to 522,000 individuals in 1890, multiple-family residences, indistinctly referred to as *cortiços*, became targets for authorities, on the grounds of their alleged poor hygiene and their association to diseases; a justification that masked social hygienist

ideals (Vaz). The association of the colonial cityscape to anachronism and poor hygiene standards can be inferred by a 1903 report from commissioner Alfredo Américo de Souza Rangel to mayor Pereira Passos, in which the official argued that the city's sanitation problems depended on the reconstruction of buildings and the construction of wide avenues, in order constructions perceived as anti-hygienic to be removed and trees added to the cityscape (Rangel). The memorandum also recommended expanding the access to the port area, regarded by the commissioner as an important part of maritime commerce which was inconveniently secluded by hills; a clear departure from the seventeenth-century idea of an opportune separation, then motivated by the commerce of enslaved persons. In the early twentieth century Rio's port area was landfilled for the construction of a modernized port and remained as such until the beginning of the Porto Maravilha project, almost one hundred years later.

SUBALTERN SPACES AND ALTERNATIVES HISTORIES

While the Valongo tells a history of oppression, it also recalls histories of resistance. Rio's deindustrialized port area is home to one of the city's oldest favelas, Providência (Gonçalves; McCann). While favelas initially hosted former soldiers and former enslaved populations in their early development, they eventually became the residence of other working-class populations – many of them Afro-Brazilian – and portions of Rio's central area would be soon referred as "Little Africa" (Andrews, *Afro-Latin America, 1800-2000*), carrying a dense cultural heritage, having served as one of the gathering spots of the early forms of carnival, the *ranchos* (Santos, 124), and also reflecting the fact that Black persons have been an integral part of the "Black Atlantic," term adopted by Gilroy to suggest the intensive participation of Black persons in the formation of the Atlantic economy and its societies (Gilroy). Which is to say that there is an alternative narrative that counters the Eurocentric one, and in

the case of Rio's port area, subaltern institutions have been attempting to highlight such other perspective.

One of the alternative institutions that emerged in the area is the Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos (IPN), located not far from the wharf ruins, and part of the complex mentioned in the introduction. In the 1990s, Merced dos Anjos, a daughter of Spanish migrants, was just one of the many residents of an inner street in the neighborhood, when an unexpected discovery changed her life. While redecorating her old house at Rua Pedro Ernesto, a narrow street with a row of nineteenth-century buildings, Merced was astonished when bones, initially thought to be animal remains, were found buried under the floor. The subsequent confirmation that such remains were, in fact, human bones buried in what came to be designated as the Cemetery of the Newly-Arrived Blacks, led to the foundation of a small museum in 2005, which now occupies a house just next to the residence of Mrs. dos Anjos. The archaeological work on the site has suggested that 6,119 individuals were buried on the site between 1824 and 1830, from different age groups and biological sexes (Pereira, 87). The IPN was established well before any proposal of the current port urban renewal project, has been administered by Merced herself, and has received funding in the form of donations. The building is composed of three rooms: an auditorium, a permanent exhibition room which displays some of the archeological findings, including a full-body skeleton seen under a glass floor, as well as a third room dedicated to exhibitions on the African diaspora and Afro-Brazilian culture with, which also hosts an adjacent small library accessible to the general public.



Figure 6. João Gabriel Rabello Sodré

The picture to the left shows the exhibit room at IPN, where historical information, as well as objects and human remains, are displayed. The picture to the right shows the remains of a preserved skeleton. 2018.

The institution hosts a myriad of activities, all managed by Merced from her busy office in the back of the building, where she spends a large amount of time multitasking, as seen in my visits to the institution – she would be constantly on the phone and on her computer, managing the organization’s finances, offering guided tours to those who would ring the bell and organizing courses. The IPN invites scholars as well as graduate students, some of whom I met during my time in the field, to lecture on themes related to the Afro-Atlantic world, ranging from urban history to race, ethnicity and identity –, all of which are open to the public through a small contribution. This alternative institution provides educational services and is an

example of the intense involvement of lay individuals in the efforts for the memorialization of Afro-Brazilian history and culture.

A few meters away from the Valongo ruins, an even more discreet but active institution, the Organização dos Remanescentes da Tia Ciata – ORTC, celebrates the heritage of Hilária Batista de Almeida. Better known as Tia Ciata, Hilária was a candomblé leader who moved to Rio from the Northeastern state of Bahia, settling in the one of the port's favelas, Morro da Conceição, in the 1870s (Soares), being regarded as a prominent figure in early samba circles (R. Cardoso; Gomes) and influential in the elaboration of the first known samba composition (Dunn). Gracy Mary Moreira, Tia Ciata's great-granddaughter and Black activist, presides this alternative institution located at a small room in an old building owned by the municipality and ceded to the organization by a previous mayor. Gracy herself greets every guest, telling stories about her great-grandmother and her mythical presence in the cultural circuit of the city, while pointing at pictures on the walls, objects that decorate the room and a mannequin with garments associated to Tia Ciata. Despite the discreetness and simplicity of the space, it is visited by many guests, from middle school students to international visitors, as seen on the many signed pages on a long guestbook.



Figure 7. Idem

Exhibit room at ORTC. 2018.

Just as the IPN, the ORTC also relies on donations from visitors and hosts events related to Afro-Brazilian culture, all of which are advertised on social media. Both organizations, despite the specificities of their names, function not only as non-mainstream, non-academic, repositories of history, but also as spaces where current-day discussions take place, as seen in the large number of flyers, found at ORTC, related to greater ongoing debates on race, among which an elucidative one issued by the Committee for the Defense of Black People's Rights – Comdedine as well as a radical manifesto from the Black Women's March with a list of demanded rights and a call for a scheduled march with a solid slogan: "for the lives of Black people: more Black women in power." The flyers echo an often disregarded in historical terms: in the Brazilian context of social activism and engagement, Black association Estrela da Redenção was founded in the same year slavery was officially abolished in Brazil (1888), with the posterior establishment of similar congregations in the following years; a trend that included the publication of various Afro-Brazilian newspapers and magazines as early as 1889, all of which promoted a wide discussion on racial

inequality across regions in Brazil (Domingues). Tia Ciata was contemporaneous with such movements, and the presence of such thriving material also reminds us of the centuries-old struggle against racism.

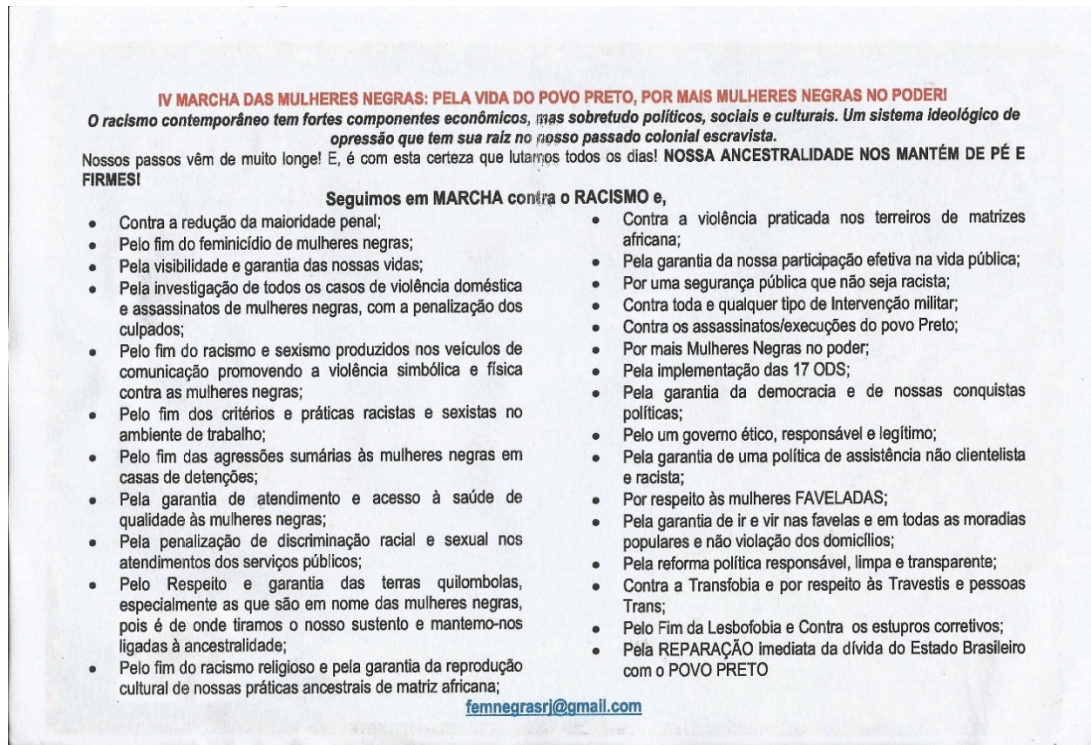


Figure 8. Idem

A manifesto-style pamphlet found in mid-2018 at the ORTC, connected to the IV Black Women's March, denounces the structural racism found in Brazilian society

Representatives of both the Instituto and the Casa da Tia Ciata not only host their own events, but also attend third-party events in which the relevance of the Valongo area and its importance to the African Diaspora are discussed. Moreover, the IPN and the ORTC attend social mobilizations that seek to present an alternative to the official port renovation project and its hegemonic discourse, such as the above-mentioned Valongo blessing ceremony. Both organizations memorialize not only specific sites and persons, but also promote events on a broader range of issues, including lectures and short courses on racism and social exclusion, as well as cultural events with music and dance presentations.

A third subaltern site and of a different typology – not a building or alternative museum – is known as Pedra do Sal, a well-established cultural spot, where hundreds of people gather every Monday to celebrate samba music. The weekly event also marks the space as an important place of resistance, where locals have been advocating for its recognition as a *quilombo*. The term was initially used in reference to a rural community formed by runaway slaves who succeeded in fleeing plantations and later expanded to embrace communities formed by socially marginalized black individuals in other contexts, including urban ones (Bowen). Even though runaway or maroon communities existed in all societies where slavery existed, as seen in the *palenques* of Cuba, Brazil is regarded as the place with the largest, most widespread and longest-lasting quilombos in the Americas as a reflection of the enormous proportions of slavery there (Klein and Luna, 189-211) and also due to a territorial advantage that diffculted raids by slave catchers if compared, for example, with the much smaller Cuban territory (Bergad, 202-250). In this process of reconceptualization, the element of social mobilization around a cause has been highlighted as an important factor for the recognition of a quilombo; a departure from the earlier colonial definitions of the term, which largely relied on the racialized assumption that a community formed by “runaway” black persons was per se a quilombo (Almeida).

Amidst efforts of anthropologists in moving away from such colonial definitions and reaching this broader perspective, the expression *cidade quilombada* has been used to characterize the Afro-Brazilian city that Rio turned into in the nineteenth century (Batista, 204); a terminology that emphasizes the urban presence and agency of Afro-Brazilians in contrast to the efforts of Europeanization that were then taking place. Though the expression *cidade quilombada* suggests a more fluid application of the term, the classification of an area as a quilombo still relies on the existence of certain characteristics, which have been found in an area known as Pedra do Sal, also located in the port area and declared a state heritage site in 1987 due to its relevancy

as a historical meeting point for black workers, members of Afro-Brazilian religions and due to its centrality in early samba music circles (Mattos and Abreu; Corrêa). An association has been founded to advocate for the memorialization and classification of the area as a quilombo (Mattos and Abreu) and one of the leaders of this movement, Damião Braga, stated on a report by a Brazilian agency then accountable for the demarcation of quilombo, that despite the achievement of the World Heritage Site classification, *“entendemos que não se protege o patrimônio sem proteger as pessoas, e essas pessoas somos nós, os quilombolas.”* (Corrêa, 15). Damião also cites the large amount financial resources present in the port renovation, pointing out to the lack of participation of the community in the project as well as its lack of access to such funds. In any case, just as the IPN and the Casa da Tia Ciata, the Pedra do Sal, albeit more mainstream in its subalternity, also presents itself as a repository of history while simultaneously highlighting a contemporary Afro-Brazilian struggle.

The three institutions exemplify the engagement of grassroots institutions in a process of memorialization, calling for an analysis of Gramsci's concept of subalternity. While the term has been sometimes regarded as a strategy to circumvent censorship due to an alleged replacement of the original Marxian term “proletariat,” scholars such as Crehan reject the argument of synonymy and reduction of the word to social class, seeing the concept as “broadly inclusive, encompassing all those who are oppressed rather than oppressing, ruled than ruling” (Kate A. F. Crehan, 15). According to this perspective, women, people from different races, religious groups, among others, would fall into this category (ibidem). Crehan also examines the divergence in regard to their ability to resist and respond, stating that while to the postcolonial studies scholar Spivak subaltern voices are muted, James Scott contends that the subaltern can hold their own “critique of power” (Kate A. F. Crehan, 13). Adhering to the latter, Roseberry recalls a quote from Marx and Engels, who stated that “the individuals composing the subordinate class possess among other things consciousness, and therefore think” (Roseberry, *Anthropologies and Histories*, 47),

and contends that the clash of dominant cultural definitions and ordinary people's lived experiences may be "the focal point for the production of new alternative meanings, new forms of discourse, new selections from tradition or conflicts and struggles over the meaning of particular elements within tradition" (Ibidem). Roseberry's observation dialogues with Gramsci, who emphasized that the subaltern also produces culture, and that the folklore, not understood as something static, transmitted through generations, but as something oppositional, that challenges the "official conceptions of the world," is a relevant manifestation (Kate A. F Crehan). Drawing from the possibility of subaltern expression, if at one hand these alternative spaces struggle with their subaltern condition, their subalternity also allows them to politically engage and provide their own perspective on current issues and their own experiences. Roseberry, in that sense, stresses that Gramsci never suggested that subaltern groups are "immobilized by some sort of ideological consensus" (Roseberry, *Hegemony and the Language of Contention*), but rather argued that "relations between ruling and subaltern groups are characterized by contention, struggle and argument" (Ibidem). Roseberry also argues that the term should thus be understood in a context of struggle, not merely consent, and if the State attempts to impose, it may not be successful in obliging the dominated to follow its orders. Following the examination of this Gramscian concept by Crehan, Roseberry and Scott, the IPN, the ORTC and the social organizations engaged with Pedra do Sal may struggle with the reluctance of some – including the State –, but their mission continues, and so does the African Diaspora.

THE VALONGO AND THE DIASPORA

During my research, the term "diaspora" appeared in conversations on the issues of Trans-Atlantic slave trade and slavery, from conference presentations to the description of courses offered by the IPN through its online mailing list. This usage often suggested a definition of "diaspora" as the displacement from Africa to the

Americas, in a violent process that is represented by the ruins of the Valongo. An interview transcribed by Cicalo with Black activist Eloi Ferreira Araújo, former president of the prestigious Afro-Brazilian organization Fundação Palmares, reflects such usage: “those stones speak, they convey the suffering that enslaved men and women experienced when disembarking from the slave ships, stepping on those stones on their way to the slave markets” (Cicalo). The struggle for the memorialization of the past while acknowledging challenges of the present has been part of the African Diaspora’s active engagement across the globe, with Black activists resisting colonial narratives and attempting to highlight the agency of Afro-Caribbean and Afro-Latin American subjects. Araujo contends that such phenomenon gained strength in the 1980s and 1990s due to the “emergence of local identities that became more prominent as a reaction to an era when globalization interconnected societies and populations” (Araujo, 277). The scholar divides the initiatives regarding the memorialization of slave-related sites into four categories: (1) the promotion of existing slave-related sites in Africa and the Americas, usually dungeons, forts and depots in the former and wharves, markets and former plantations in the latter; (2) newly-built memorials and monuments, resulting from “processes that combined collective, public, and official memory” (Araujo, 278); (3) festivals and celebrations that celebrate the immaterial heritage of the African Diaspora; and (4) state-owned, private or community-managed museums that address the theme of slavery. In line with the first and third typologies described by Araujo, Bonilla cites this process in the French Caribbean as part of a *devoir de memoire*, or the “duty of memory,” exemplified, in Guadeloupe, by the construction of statues of Black activists and the painting of murals, but also by the appropriation of sites “as important realms of memory, most notably by using them as gathering points for historical marches and other commemorative events” (Bonilla, 322). The author also stresses how these subaltern engagements contrast with commodified touristic initiatives, which exalt the island’s slave past by offering plantation tours and similar endeavors instead of

highlighting the engagement of enslaved persons in terms of resistance and the legacies of slavery in current times. Such commodification of tourism and its obstacle to the memorialization of sites connected to slave trade has been stressed by the UNESCO, who in 1994 established the "Slave Route Project," which aims at forming a "global mapping of these sites and places and facilitate the development of an inter-regional tourism of memory, not only as an income-generating activities but also an expression of a new solidarity and dialogue between Africa and the countries which benefitted from the contributions of people of African descent" (Moussa Iye). A report, reflecting the concerns from Guadeloupeans, states that initiatives connected to tourism may lead "tourism professionals to overvalue colonial legacy," as it is the case of tours on plantation manors, fortifications and other structures, which do not highlight the value of the skills of enslaved persons, nor their "resistance against oppression and to their social, cultural and economic creativity to survive the dehumanization to which they were destined" (Ibidem).

Similar engagements involving memory and memorialization are also taking place across from the Americas, on the African coast. In the context of post-independence Africa and growing postcolonial conversations, the UNESCO expanded its World Heritage List towards the Global South, adding a group of slave castles in Ghana to its repository in 1979. The organization states that such fortifications, built between the fifteenth and eighteenth centuries, constituted a "significant part in the developing slave trade, and therefore in the history of the Americas, and, subsequently, in the 19th century, in the suppression of that trade" (UNESCO, *Forts and Castles, Volta, Greater Accra, Central and Western Regions*). As Mowatt & Chancellor examine the case of the Ghanaian castles, they contend that these fortifications "hold a special place in the heritage of the Black Diaspora, serving as both a reservoir to experience identity and historical proof of slavery" (Mowatt and Chancellor, 1414), stressing the transformation of the sites into heritage tourism attractions, where Black visitors from the United States, Latin America and the

Caribbean seek what the authors refer to a quest for “confirmation” of their identity through the complex experiences arising from the visitation of such forts. As a Jamaican-American herself, Sandra Richards questions comparisons with the US Holocaust Museum, where, other than history lessons, visitors are exposed to a myriad of personal objects that once belonged to children, adults and elders brutally assassinated by the Nazi regime, which recall the free existence of such persons prior to their imprisonment and death. Unlike the DC-based museum, the scholar contends that other than “few chains and leg irons [in Ghana] . . . nothing stands in for the pretraumatic moment, whose representation might rescue victims from the category of commodified abstraction and allow visitors to appreciate the particularity of their lives” (Richards, 626). According to Richards, this allows for visitors to play the role of the absent remains and objects, imagining themselves as part of the diaspora that emerged from those castles. While Mowatt, Chancellor and Richards lean to a generally positive perception of tourism and its effect on the subjective imaginaries of the African Diaspora, the case of Ghana is also marked by mixed views on such kind of visitation. The castles have received funding from the Ghanaian government, the UN, US agencies and multinational companies such as Shell for restoration purposes and for the implementation of tourist facilities on site (Richards). Controversies included a proposed restaurant at one of the castles, which would allegedly allow visitors to enjoy longer visits; a project which was rapidly criticized by African-American groups, who saw the measure as threatening to the sacred character of the castle, suggesting a conflict between the Diaspora and the Ghanaian government, which, in return, classified the foreign visitors as merely visitants, who cry but do not invest (*ibidem*). Richards also mentions possible flaws on the exhibitions at the Elmina and Cape Coast Castles, where guides sometimes ignore exhibition spaces and where nationalistic narratives seem to overshadow the horrors of slavery, suggesting a sort of replacement “in which a healthy actor or progress narrative stands in for the dehumanized body and tale of abjection” (Richards, 632)

or through which ahistorical imageries are exhibited to the public. Such nationalist lens that overshadows the European dominance while cheering pre-colonial African kingdoms recalls Prashad's critique, in *The Darker Nations: A People's History of the Third World*, on the flaws of the Third World movement, which despite its achievements, in some contexts led to the strengthening of nationalistic discourses in the Global South (Prashad).

The histories and the tensions from the cases of Guadeloupe and Ghana place the Valongo in global diasporic network of spaces that should transcend museums and tourist spots and, in fact, have been turned into arenas for social activism and for the re-reading of history from the perspective of those who have been systematically silenced (Trouillot), which, nevertheless, suffer from different kinds of pressure from the State and private actors. Therefore, the case of the Valongo contributes not only to a desirable historical revision, but also proposes another lens for comprehending global networks of Afro-resistance, placing Rio as a global city not in the market-oriented definition, but rather as a site for resistance, amidst an ongoing global process that has emphasized the role of the city in civil engagements toward consistent social transformation (Sassen). In different ways, activists and scholars in Rio reproduced that same idea, often historicizing the Valongo in a very specific Brazilian context, which did not always establish immediate global connections with other similar ports or, more specifically, with diasporic imaginaries, which have otherwise been remarkably present in Brazilian cultural manifestations, such as music lyrics and dance performances. Whereas the potential diasporic discussions seemed to be contained by very local narratives, activists and scholars encountered in the field had a very clear vision of the port area and the Valongo itself as important spaces for Afro-Latin Americans, both due to slave history and due to the significance of the cultural manifestations that had the area as an important stage.

The concept of "diaspora," however, has become a contested one, due its overuse in academia, as seen in a myriad of publications which incorporate the term

in their title or subtitle, especially since the 1990s (Cohen). William Safran contests such wide usage, proposing the adoption of the concept almost exclusively in reference to the Jewish and Armenian cases. While acknowledging the usage of the word in reference to various forms of migration and displacement, the scholar contends that the term should be used in specific cases, in which a community is marked by: (1) a center-periphery dispersal; (2) a collective memory about a homeland; (3) a belief in lack of full adherence to their host community; (4) a belief that their homeland is the true place where their descendants should return to; (5) an effort to the restoration of their homeland; and (6) the existence of a relationship with that homeland, which is fostered by some forms of communal bonding and solidarity (Safran). By restricting the concept of diaspora to such terms, the author excludes communities that have migrated and assimilated the culture of their new country, also arguing that a lack of forced displacement would elides the idea of diaspora. When it comes to African Americans, the scholar states that, although historically they formed a diasporic community, in current times there is no clear defined common African heritage to be preserved, nor a homeland to be restored; though networks of solidarity between Black populations in the United States and Africans may be formed (Safran). A clear-cut definition for the term "diaspora," however, is far from being reached. Academic dialogues on the concept remain intense due to its vast use in scholarly discussions, while Safran's proposed "checklist" has been criticized for its excessive idealism. Clifford contends that the "ideal type" proposed by Safran, which leaves little room for different diasporic groups to be recognized, contradicts the historical experiences of Jews themselves, which form the possibly most consensually recognized diasporic group. The scholar argues that many Jews have not adhered to at all requirements set by Safran, namely the "strong attachment to and the desire for literal return to a well-preserved homeland" (Clifford, 305).

The wharf ruins and nearby burial grounds materialize the horrors of slave trade, the deadly middle passage, and the disposable treatment given to human

beings, whose remains have been encountered in various locations across the port area. Taking a different direction, Tölölyan states that the term “shares meanings with a larger semantic domain that includes words like immigrant, expatriate, refugee, guest-worker, exile community, overseas community, ethnic community” (Tölölyan, 4). The author’s concept emphasizes mobility and, thus, includes guest workers and other modalities of migration, regardless of the existence of a relationship to ideals concerning a homeland, but with a shared exposition to economic exploitation in a global context. possible to consider communities that face exclusion from the state as diasporic. Cohen, exposing the above-mentioned perspectives, states that the term “diaspora” is generally used as (1) the displacement of homogeneous populations from a specific space and time; (2) successive resettlements of populations for long time lapses, that lead to the establishment of a (temporary or permanent) “home away from home;” or (3) a sense of displacement from national territories attached to a desire to “return or claim entitlements” in regard to such territories (Cohen). Diaspora may be, thus, a way of thinking of conflicts with the hegemonic nation-state, a position-condition of communities in relation to a state that has historically excluded them. Cohen’s perceptions of diaspora, that unlike Safran’s view, are not necessarily connected to objective, concrete-spatial requirements, are complemented by Werbner, who recalls that scholars of diaspora have been reviewing the idea of diasporic communities being affectively linked to a single homeland, stating that perceiving the “national homeland as the only possible sacred center and place of pilgrimage for a diaspora” (Werbner, 16) is, in fact, a mistake, as with the lapse of time, new alternative sacred centers are formed and observed by diasporic communities.

The psychic dimension of the diaspora, alongside the possibility of using the term in relation to the long-lasting physical marginalization of Black populations resulting from their contentious relationship with the State and dominant white upper classes, allows for a dialogue of the term, and of the diasporic framework, to the

Valongo. Entrenched in an unusual and complex geographical setting, lying between oddly-shaped hills, the Atlantic Ocean, a large bay, and one of the world's largest tropical urban forests, Rio de Janeiro is a place of contradictions, disparities, and contiguous unequal neighborhoods/communities.

CONCLUSION

Rio de Janeiro's global significance for slave trade networks, which connected the city to the Africa, the metropolis and other parts of Latin America, has been recorded and revived by the findings in the Valongo area. However, while activists and scholars of the Valongo call for a diasporic analysis of the site that goes beyond the institutional one proposed by the UNESCO, the global character of the area still clashes with the narrow perception of such trait, often reflected in the usage of the term "diaspora" when referring to the Middle Passage, but not in reference to the constellation of similar sites that exist elsewhere, from Ghana to Guadeloupe, nor in reference to the psychic facet of the term or the possibility of adopting the concept in relation to the marginalization of Afro-Brazilians by the Brazilian state itself. Such reduced discussion of the concept contrasts with the much broader perspectives brought up by Afro-Caribbean and American authors engaged with Diaspora Studies, as well as by the effective actions of activists on the ground.

In that sense, subaltern institutions and their members in Rio effectively adopt a diasporic lens to counter mainstream narratives – and concrete actions, as the privatized port renovation project –, highlighting the agency of Afro-Brazilians and of members of the African Diaspora in the construction of their societies. As a place of reunion of people from different backgrounds – residents, *candomblé* followers (*povo de santo*), social movement activists, pedestrians and homeless individuals – but shared global Black roots – activities surrounding the Valongo attempt to emphasize its relevance as a hub of Trans-Atlantic slave trade, but also memorialize the present. In that sense, the social engagement around the Valongo has been crucial for Afro-

Brazilians to re-think and respond to the challenges, framing the Valongo at global and local levels, proposing the site not only as a place of memory, but also as site for very present engagements.

WORKS CITED

- Almandoz Marte, Arturo, editor. *Planning Latin America's Capital Cities, 1850 - 1950*. Routledge, 2002.
- Almeida, Alfredo Wagner Berno de. "Os Quilombos e as Novas Etnias." *Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade*, edited by Eliane Catarino O'Dwyer, Editora FGV, 2002.
- Amar, Paul. *The Security Archipelago: Human-Security States, Sexuality Politics, and the End of Neoliberalism*. Duke University Press, 2013.
- Andrews, George Reid. *Afro-Latin America, 1800-2000*. Oxford University Press, 2004.
- . "Inequality: Race, Class, Gender." *Afro Latin-American Studies: An Introduction*, edited by Alejandro De La Fuente and George Reid Andrews, Cambridge University Press, 2018.
- Araujo, Ana Lucia. "Tourism and Heritage Sites of the Atlantic Slave Trade and Slavery." *A Companion to Public History*, edited by David Dean, John Wiley & Sons, 2018, pp. 277–88.
- Baronov, David. *The Abolition of Slavery in Brazil: The "Liberation" of Africans Through the Emancipation of Capital*. Greenwood Press, 2000.
- Batista, Vera Malaguti. *O Medo Na Cidade Do Rio de Janeiro: Dois Tempos de Uma História*. Revan, 2003.
- Bergad, Laird W. *The Comparative Histories of Slavery in Brazil, Cuba, and the United States*. Cambridge University Press, 2007.
- Bicalho, Maria Fernanda. *Cidade e o Império: o Rio de Janeiro no século XVIII*. Civilização Brasileira, 2003.
- Bonilla, Yarimar. "The Past Is Made by Walking: Labor Activism and Historical Production in Postcolonial Guadeloupe." *Cultural Anthropology*, vol. 26, no. 3, 2011, pp. 313–39, doi:10.1111/j.1548-1360.2011.01101.x.
- Bowen, Merle L. "The Struggle for Black Land Rights in Brazil: An Insider's View on Quilombos and the Quilombo Land Movement." *Journal African and Black Diaspora: An International Journal*, vol. 3, no. 2, 2010, pp. 147–68, doi:https://doi.org/10.1080/17528631.2010.481939.

- Broudehoux, Anne Marie, and João Carlos Carvalhaes dos Santos Monteiro. "Reinventing Rio de Janeiro's Old Port: Territorial Stigmatization, Symbolic Re-Signification, and Planned Repopulation in Porto Maravilha." *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, vol. 19, no. 3, pp. 493–512, doi:10.22296/2317-1529.2017v19n3p493.
- Cardoso, Isabel Cristina da Costa. "O Papel Da Operação Urbana Consorciada Do Porto Do Rio de Janeiro Na Estruturação Do Espaço Urbano: Uma 'Máquina de Crescimento Urbano'?" *O Social Em Questão*, vol. XVI, no. 29, 2013, pp. 69–100.
- Cardoso, Rafael. "Do Valongo à Favela: A Primeira Periferia Do Brasil." *Do Valongo à Favela: Imaginário e Periferia*, edited by Clarissa Diniz and Rafael Cardoso, Instituto Odeon, 2015, pp. 12–37.
- Cicalo, André. "'Those Stones Speak': Black-Activist Engagement with Slavery Archaeology in Rio de Janeiro." *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol. 10, no. 3, 2015, doi:10.1080/17442222.2015.1087833.
- Clifford, James. "Diasporas." *Cultural Anthropology*, vol. 9, no. 3, 1994, pp. 302–38.
- Cohen, P. "Rethinking the Diasporama." *Patterns of Prejudice*, vol. 33, no. 1, Jan. 1999, pp. 3–22. *Crossref*, doi:10.1080/003132299128810461.
- Conrad, Robert Edgard. *Tumbeiros: O Tráfico de Escravos Para o Brasil*. Brasiliense, 1985.
- Corrêa, Maíra Leal. *Quilombo Pedra Do Sal*. FAFICH, 2016.
- Crehan, Kate A. F. *Gramsci, Culture, and Anthropology*. University of California Press, 2002. *Open WorldCat*, <http://catalog.hathitrust.org/api/volumes/oclc/49901893.html>.
- Crehan, Kate A. F. *Gramsci's Common Sense: Inequality and Its Narratives*. Duke University Press, 2016.
- De Lisio, Amanda, and Joao Gabriel Rabello Sodre. "FIFA/IOC-Sanctioned Development and the Imminence of Erotic Space." *BLAR - Bulletin of Latin American Research*, no. Special Issue Article: Sport and Social Transformation in Brazil, 2018, pp. 1–14, doi:10.1111/blar.12747.
- Domingues, Petrônio. "Negro No Brasil: Histórias Das Lutas Antirracistas." *Histórias Afro-Atlânticas: [Vol. 2] Antologia*, edited by Adriano Pedrosa et al., MASP, 2018.
- Dunn, Christopher. "Donga 1889-1974." *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*, edited by Kwame Anthony Appiah and Henry Louis Gates, 2nd ed., vol. 2, Oxford University Press, 2005, p. 431.

- Ferreira, Roquinaldo, and Tatiana Seijas. "The Slave Trade to Latin America: A Historiographical Assessment." *Afro-Latin American Studies: An Introduction*, edited by Alejandro De La Fuente and George Reid Andrews, Cambridge University Press, 2018.
- Figueiredo, Olga Maria. "O Caráter Simbólico e Significados de Uma Necrópole Inglesa Na Cidade Do Rio de Janeiro." *Espaço e Cultura*, no. 30, 2011, pp. 55–64.
- Galotti, Beatriz, and Keila Grinberg. "Lei de 1831." *Dicionário Da Escravidão e Liberdade*, edited by Lilia Moritz Schwarcz and Flávio Gomes, Companhia das Letras, 2018.
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Nachdr., Harvard Univ. Press, 2000.
- Gomes, Tiago de Melo. "Para Além Da Casa Da Tia Ciata: Outras Experiências No Universo Cultural Carioca, 1830-1930." *Afro-Ásia*, no. 29–30, 2003, pp. 175–98, doi:<http://dx.doi.org/10.9771/1981-1411aa.v0i29-30.21057>.
- Gonçalves, Rafael Soares. "Porto Maravilha, Renovação Urbana e o Uso Da Noção de Risco: Uma Confluência Perversa No Morro Da Providência." *Libertas: Revista Da Faculdade de Serviço Social*, vol. 13, no. 2, 2013, pp. 175–207.
- Honorato, Cláudio. "Instituto Dos Pretos Novos." *Roteiro Da Herança Africana No Rio de Janeiro*, edited by Milton Guran, Casa da Palavra, 2018.
- Imagine Rio. *Rio de Janeiro*. Rice University, 2019, <http://hrc.rice.edu/ImagineRio/home>.
- Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Valongo Wharf Archaeological Site: Proposal for Inscription on the World Heritage List*. IPHAN.
- Klein, Herbert S., and Francisco Vidal Luna. *Slavery in Brazil*. 1. ed, Cambridge Univ. Press, 2010.
- Kobra, Eduardo. "Ethnicities." *Eduardo Kobra*, 2019, <https://www.eduardokobra.com/etnias/#>.
- Lara, Silvia Hunold. "The Signs of Color: Women's Dress and Racial Relations in Salvador and Rio de Janeiro, ca 1750-1815." *Colonial Latin American Review*, vol. 6, no. 2, 1997, pp. 205–24, doi:<https://doi.org/10.1080/10609169708569922>.
- Lima, Monica. "Cais Do Valongo." *Roteiro Da Herança Africana No Rio de Janeiro*, edited by Milton Guran, Casa da Palavra, 2018.
- Lima, Tania Andrade, Glaucia Malerba Sene, et al. "Em Busca Do Cais Do Valongo, Rio de Janeiro, Século XIX." *Anais Do Museu Paulista: História e Cultura*

- Material*, vol. 24, no. 1, Apr. 2016, p. [online edition], doi:<http://dx.doi.org/10.1590/1982-02672016v24n0111>.
- Lima, Tania Andrade, Marcos André Torres de Souza, et al. "Weaving the Second Skin: Protection Against Evil Among the Valongo Slaves in Nineteenth-Century Rio de Janeiro." *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, vol. 3, no. 2, 2014, pp. 103–36, doi:<https://doi.org/10.1179/2161944114Z.00000000015>.
- Mattos, Hebe, and Martha Abreu. "'Remanescentes Das Comunidades Dos Quilombos': Memória Do Cativo, Patrimônio Cultural e Direito à Reparação." *Iberoamericana*, vol. 11, no. 42, 2011, pp. 145–58.
- McCann, Bryan. *Hard Times in the Marvelous City: From Dictatorship to Democracy in the Favelas of Rio de Janeiro*. Duke University Press, 2014.
- Mitchell, Gregory. "Evangelical Ecstasy Meets Feminist Fury: Sex Trafficking, Moral Panics, and Homonationalism during Global Sporting Events." *QLG*, vol. 22, no. 3, 2016, pp. 325–57, doi:[10.1215/10642684-3479306](https://doi.org/10.1215/10642684-3479306).
- Moussa Iye, Ali. "The Slave Trade and Slavery: How to Reconcile the Ethics of Commemoration and the Marketing of Cultural Tourism?" *Global Report on Cultural Routes and Itineraries*, edited by Addaia Arizmendi et al., World Tourism Organization, 2015, pp. 82–84.
- Mowatt, Rasul A., and Charles H. Chancellor. "Visiting Death and Life: Dark Tourism and Slave Castles." *Annals of Tourism Research*, vol. 38, no. 4, 2011, pp. 1410–34, doi:<https://doi.org/10.1016/j.annals.2011.03.012>.
- Needell, Jeffrey D. "Making the Carioca Belle Epoque Concrete: The Urban Reforms of Rio de Janeiro under Pereira Passos." *Journal of Urban History*, vol. 10, no. 4, Aug. 1984, pp. 383–422. *Crossref*, doi:[10.1177/009614428401000403](https://doi.org/10.1177/009614428401000403).
- Offen, Karl. "Environment, Space, and Place: Cultural Geographies of Colonial Afro-Latin America." *Afro-Latin American Studies: An Introduction*, edited by Alejandro De La Fuente and George Reid Andrews, Cambridge University Press, 2018, pp. 486–533.
- Pereira, Júlio César Medeiros da Silva. *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Garamond: IPHAN, 2007. *Open WorldCat*, <http://books.google.com/books?id=dcVHAAAAYAAJ>.
- Prestage, Edgar. "The Anglo-Portuguese Alliance." *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. 17, 1934, pp. 69–100, doi:[10.2307/3678521](https://doi.org/10.2307/3678521).
- Putnam, Lara. "Transnational Frames of Afro-Latin Experience: Evolving Spaces and Means of Connection, 1600–2000." *Afro-Latin American Studies: An Introduction*, edited by Alejandro De La Fuente and George Reid Andrews, Cambridge University Press, 2018.

- Rangel. *Melhoramentos Da Cidade Projetados Pelo Prefeito Do Distrito Federal: Dr. Francisco Pereira Passos*.
- Richards, Sandra L. "What Is to Be Remembered?: Tourism to Ghana's Slave Castle-Dungeons." *Theatre Journal*, vol. 57, no. 4, 2005, pp. 617–37.
- Roseberry, William. *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*. Rutgers Univ. Press, 1989.
- . "Hegemony and the Language of Contention." *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, edited by Gilbert M. Joseph and Daniel Nugent, Duke University Press, 1994.
- Safran, William. "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return." *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, vol. 1, no. 1, 1991, pp. 83–99. Crossref, doi:10.1353/dsp.1991.0004.
- Sánchez, Fernanda, and Anne Marie Broudehoux. "Mega-Events and Urban Regeneration in Rio de Janeiro: Planning in a State of Emergency'." *International Journal of Urban Sustainable Development*, vol. 5, no. 2, 2013, pp. 132–53.
- Santos, Murian Sepúlveda dos. "Mangureira e Império: A Carnavalização Do Poder Pelas Escolas de Samba." *Um Século de Favela*, edited by Alba Zaluar and Marcos Alvito, FGV, 1998, pp. 115–44.
- Sassen, Saskia. "The Global City: Introducing a Concept." *Brown Journal of World Affairs*, vol. 11, no. 2, 2005, pp. 27–43.
- Soares, Carlos Eugênio Líbano. "Valongo." *Dicionário Da Escravidão e Liberdade*, edited by Lilia Moritz Schwarcz and Flávio Gomes, Companhia das Letras, 2018.
- The Darker Nations: A People's History of the Third World*. Recording for the Blind & Dyslexic, 2007.
- The Trans-Atlantic Slave Trade Database. *Estimates*. 2019, <http://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>.
- Tölölyan, Khachig. "The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface." *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, vol. 1, no. 1, 1991, pp. 3–7. Crossref, doi:10.1353/dsp.1991.0008.
- Torres, Livia, et al. "Primeiro trecho do Elevado da Perimetral é implodido no Rio." *G1*, Online Edition, 24 Nov. 2013, <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2013/11/elevado-da-perimetral-e-implodido-no-rio.html>.
- Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the Past – Power and the Production of History*. Beacon Press, 1995.

- UNESCO. *Forts and Castles, Volta, Greater Accra, Central and Western Regions*. 1979, <https://whc.unesco.org/en/list/34>.
- . *Valongo Wharf Archaeological Site*. 2017, <https://whc.unesco.org/en/list/1548>.
- Vaz, Lilian Fessler. "Dos Cortiços Às Favelas e Aos Edifícios de Apartamentos — a Modernização Da Moradia No Rio de Janeiro." *Análise Social*, vol. 29, no. 127, 1994, pp. 581–97.
- Weaver, Blanche Henry Clark. "Confederate Immigrants and Evangelical Churches in Brazil." *The Journal of Southern History*, vol. 18, no. 4, 1952, pp. 446–68.
- Werbner, Pnina. "Introduction: The Materiality of Diaspora—Between Aesthetic and 'Real' Politics." *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, vol. 9, no. 1, 2000, pp. 5–20. Crossref, doi:10.1353/dsp.2000.0010.

Between Silence and Healing: Folds in Time and Contemporary Art

Aldones Nino

*Universidade Federal do Rio de Janeiro
Universidad de Granada*

ABSTRACT

In the light of the concept of *folding*, we will focus on the analysis of artistic proposals that opposes the hegemonic narrative, highlighting projects that articulate different knowledge, pointing out inconsistencies of the present and thus generating raw material for the formulation of a reflection on new political configurations. We will stop at the saints that are part of the series *for pain, tiredness and exhaustion* (2018) of Castiel Vitorino Brasileiro and *Monument to the voice of Anastacia* (2019) by Yhuri Cruz. Projects that reorder issues such as silencing and exclusion, understood as central axes to question the place occupied by historically subordinated groups. Although art has historically functioned as one of the fundamental resources for the construction of hegemony, through the creative recombination and synthesis of various elements, fertile ground is set for counter-hegemonic healing exercises that promote new methodologies and epistemologies. By manipulating concepts related to decolonial thinking, these artists foster a new political and social order, highlighting interconnections that permeate continuous processes of exclusion on different temporal, spatial and imaginative scales¹.

KEYWORDS: Folds; Afro-Latin American Studies; Healing Processes; Contemporary Art; Decolonial Thinking

RESUMO

À luz do conceito de *dobra*, nos deteremos na análise de propostas artísticas que se contrapõem à narrativa hegemônica, destacando projetos que articulam diferentes saberes, apontando inconsistências do presente e gerando assim, matéria prima para

¹This article is the result of the doctoral research *Colonialidad y cuerpo: the relations between power, art and decolonial thought*, added to the debates generated at the XIX Hispanic and Lusophone Conference: *Silenced Voices* at the University of California on April 19, 2019 and the 1st Continental Conference on Afro-Latin American Studies at the Afro-Latin American Research Institute at Harvard University in December 11, 2019.

a formulação de uma reflexão sobre novas configurações políticas. Destacamos os santinhos que integram a série *para dores, cansaços e esgotamentos* (2018) da Castiel Vitorino Brasileiro e *Monumento à voz de Anastácia* (2019) de Yhuri Cruz. Projetos que reordenam questões como silenciamento e exclusão, entendidos como eixos centrais para questionar o lugar ocupado pelos grupos historicamente subalternizados. Embora a arte tenha funcionado historicamente como um dos recursos fundamentais para a construção da hegemonia, através da recombinação e da síntese criativas de variados elementos, instaura-se um terreno fértil para exercícios de cura contra-hegemônicos que promovem novas metodologias e epistemologias. Ao manipular conceitos relacionados ao pensamento decolonial, esses artistas fomentam um novo ordenamento político e social evidenciando interconexões que permeiam contínuos processos de exclusão em distintas escalas temporais, espaciais e imaginativas.

PALAVRAS-CHAVE: Dobra; Estudos Afro-Latino-Americanos; Processor de cura; Arte contemporânea; pensamento decolonial

Contemporary art and decolonial thinking are the central elements in this work which, besides going through peculiarities of a complex theme, is also interested in examining issues aligned with the recent field of *African-Latin American Studies*. The focus of these analyzes is the broader understanding of how contemporary societies experience, in their respective territories, proposing a (re)dimensioning of social relations, whether they are based on sociopolitical, spatial or cultural and artistic issues. In this sense we will approach how the poetics of two artists present cultural projects that start from the reflection on subordination and silencing categories, taking this as a central axis to think about the place occupied by subordinated groups within the persistence of colonial logic in contemporary Brazil. Thus, focused on the themes of ancestry, turning over stories of slavery and emancipation, thus highlighting weaknesses of the myth of racial democracy and the possibility of understanding contemporary art as a space of rearticulation of the past, fostering healing processes.

Considering the arc defined for the analyzes that will be drawn here, I initially evaluate the possibility of constructing different parallels from the concept of *Afro-*

Latin American studies, aimed at encouraging and promoting research that encompasses distinct social classes and their potential for narrative rearticulation and epistemological circulation. The researchers, George Reid Andrews and Alejandro de la Fuente in *A criação de um campo: estudos afro-latino-americanos* (2018), they point out that this field is not restricted to a search for reconstruction of the past, but it reinforces the construction of epistemes concerning contemporary struggles for racial justice. Given this prerogative, it is noteworthy that the authors state that “uma compreensão mais rica destas histórias de raça, cultura, nação e mobilização é indispensável para imaginar um futuro de igualdade, respeito, convivência e inclusão” (ANDREWS & FUENTE, 2018, p. 37). I consider the inheritance of colonial models of thought and conduct and other configurations of power systems as powerful triggers of artistic making, proposing counter-hegemonic alternatives and new political imagery.

From the indicative of Andrews and Fuente, open bridges to be made and in this particular case the researcher Jota Mombaça, points out that “que el amor y cuidado del cuerpo necesitan coexistir con un proceso radical de re-articulación de los significados que atribuimos al cuerpo”². Given what Mombaça exposes and aligning this argument to the authors' proposal, it is possible to state that in addition to a space for creation and reflection, art offers a zone of debate about the ills of a life threatened constantly, conceiving strategies to foster alterity. Some artists develop various projects to think about how the relationship between contemporary art, the humanities and political participation articulate in the interest of identifying and questioning the interconnection that permeates the continuity of the silencing processes that occur at different temporal and spatial scales, making use of various disciplines that are linked to the arts and help in their understanding and development. Some cultural institutions are stages of initiatives that present a critique of colonial structures, and question remnants of coloniality that permeate our present,

² Interview published in the newspaper *La República* (08/07/2017).

so different geographies point to the growing interest that the theme has been acquiring in contemporary debates³. This reflection highlights the importance of the existence and resistance of different identity consciousnesses, as well as of other distinct processes of communication and cognition.

Researcher Sandra Martínez Rossi states that in contemporary production, would it be possible to identify an American conceptual root mostly associated with issues of immigration, segregation, social injustice and cultural identity (ROSSI, 2008, 572), It is clear that in the last decade we can find a growing interest in this debate in the production of artists around the planet, since the themes that were historically issues associated with the periphery, have been acquiring more and more centrality in the debates about the reality of the planet and the future of humanity as a whole, as the refugee crisis, environmental issues, sharpening of class contrasts, are increasing every day, becoming part of a global agenda of articulation and political struggle. The emphasis on such issues can best be understood when analyzed in the light of colonial processes that continue to highlight the darker face of our past today, such as racism, patriarchy, expropriation, and multiple forms of oppression, structures that maintain and update. understanding categories of bodies, thus defining possible and desired existences and circulations. One of the concepts that help to reflect on the acceptability of bodies is that of coloniality of power, that in the words of sociologist Lucas Trindade Silva,

se forma no colonialismo (pacto colonial) do século XVI e se reproduz para além dos processos de independência política formal – define a “classificação social básica” e hierárquica – pretendente a fundamentação científica no século XIX – entre os povos dominantes (metrópole) e os povos dominados (colônias) “em torno da ideia de raça” (QUIJANO, 2002, p.13), enquanto conversão da diferença cultural em diferença natural – racialização arbitrária de elementos genéticos como a cor da pele e

³ For more details see: SILVA, A. N. S.. Approximations and distancing between contemporary art and decolonial thinking: Documenta 14 and MASP. In: Helena Pina; Felisbela Martins. (Org.). *The overarching issues of the european space: a strategic (re)positioning of environmental and socio-cultural problems?*. 1ed.Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras, 2019, v. 1, p. 112-125.

características anatômicas (SILVA, 2016, p. 143).

In this sense, 16th century mercantile colonialism would reproduce itself beyond the period in which it traditionally fits, since the processes of political independence formulated during the 19th and 20th centuries did not abdicate the hierarchy of power distribution, thus underlining social organization and cultural logic that permeates the formation of today's society and its epistemological and legal structures, defining unequal contours for the experiences of multiple groups that share the same space / time. Argentine researcher Walter Mignolo wrote works such as *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar* (1999) y *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* (2010), where he claims that the claim to epistemic rights has a decolonial potential by changing the terms of the debate itself, not just the themes, thus overcoming an ideal vision that seeks the domination of all realities. This concept helps the participation of other epistemologies, in the same sphere of value as those already imposed and traditional (historically based on epistemic privilege). Mignolo states "son las historias y las memorias de la colonialidad, las heridas y las historias de humillación las que marcan el punto de referencia para los proyectos políticos y epistémicos descoloniales y para la ética decolonial" (MIGNOLO, 2010, p.33).

Another central concept that I use in my research is that of border epistemology, postulated by the Columbus-American anthropologist Arturo Escobar. The ideas brought by the author contribute to the understanding of the need to widen the possible epistemological fields, claiming space for discussion and elaboration of a theory and historiography that does not only depart from academic formulations, because even though it sets out from this space, this article has the interest of debating issues that do not fit into the categories already established by a positivist and Kantian philosophy that works with parameters based on linearity and sequentiality canonical science. In *Mundos y conocimientos de otro modo* (2003),

Escobar understands border epistemologies as “o que emerge nos momentos de fratura dentro do imaginário do sistema-mundo produzindo uma dupla crítica (do eurocentrismo, ao mesmo tempo que das tradições excluídas). [...] É o deslocamento e ponto de partida como crítica e afirmação de uma ordem alternativa do real” (ESCOBAR, 2003, p.66).

Based on this argument I seek to shape the concept of *folding*, which can be understood in its most common sense: as a plane that turns along a line and overlaps with another part of the same material or object, or also as the act of multiplying something by two - doubling. Both senses interest me, since when thinking about the activity performed by some artists in contemporary times, I turn to the action performed in opposition to linearity, considering that formulate projects diverge from historical sequentially, allowing encounters between past and present, “doubling” linearity. chronological and promoting a future possibility different from that proposed by the current order of facts. In this sense, the act of doubling time would be the establishment of a meeting between the past and the present moment, as a proposal to change reality, aiming at a different future from the one already imagined. Empowering the forms of occupation and elaboration of the world.

Thus, in my research, acquires centrality the concepts debated by the theoretical Denise Ferreira da Silva, which establishes an approach to contemporary art beyond the Kantian premises, set of propositions that formulated many of the critical traditions of the present, thus establishing a “locus generativo para o engajamento em uma reflexão radical sobre as modalidades de subjugação racial (simbólica) e colonial (jurídica) que operam com plena força no presente global” (SILVA, 2019, p.46). In realizing such distancing in the exercise of criticism, the work of art departs from the condition of object, and from all the premises that the term holds, therefore, the object as viewed by the scientific field, or discursive of the field of art, is nothing but that a mixture of the on-epistemological pillars of universal reason, the basis of Western philosophy and modernity, and which sustains the

modes of operation of the subject in the moments of appreciation, production and presentification of an artistic work. The author also points out that “Quando desenredada do sujeito, a reflexão sobre a obra de arte libera a imaginação da rede de significação sustentada pela separabilidade, determinabilidade e sequencialidade” (SILVA, 2019, p.55).

So, I can say that, the history of art departs from its Renaissance genesis which was limited to the artistic production of Western civilization and functioned as an area of knowledge that sought to study art objectively over time, classifying and establishing a periodization that emphasizes artistic characteristics. distinctive and influential. These are the foundations that established part of artistic practices as the basis for imagery elaboration of the ideas of nation and economic and political power. Going a little further in this analysis I turn to the Argentine historian and political activist Ezequiel Adamovsky, who states “a cultura visual é um dos recursos fundamentais para a construção da hegemonia, mas é também um terreno fértil para exercícios contra-hegemônicos” (ADAMOVSKY, 2016, p. 158).

Deepening these issues a little further, it is important to recognize in the work of the Castiel Vitorino Brasileiro and Yhuri Cruz, since some projects of these artists propose new analytical possibilities of the past, and at the same time also assume ethical positions in the present, fostering racial justice in opposition to current violence. Thus, the *fold*, while allowing the meeting between distant points, if considered by the perspective of linearity, is also endowed with a poetic power that strengthens / multiplies the possibilities of existences that articulate discourses about themselves and about the other. For this, these artists use forms that go beyond the material question, using formats selected for their possibilities of circulation, in this case, the holy cards. Castiel Vitorino Brasileiro and Yhuri Cruz, develop works that use as media the holy cards - small printed cards depicting mass-produced Catholic devotions for the use of religious followers. They typically represent a religious scene

or the figure of a saint in a small size for ease of transport with him, and on the back may have prayers, dedications, or honors.

I stop at the holy cards in the series *for pain, tiredness and exhaustion* (2018) from Castiel Vitorino Brasileiro that were distributed during the performance *Healing Plants* (2018), held at Pracinha do Itararé (Vitória, Brazil) on June 23, 2018 and at Morro da Fonte Grande (Vitória, Brazil) on July 1, 2018 (Images 1, 2, and 3). Castiel's creative process is seen as an experience of incorporation, as she understands her black, testicular and feminine body as a place of memory. His artistic production is located at an epistemic crossroads, presenting escape routes from coloniality. The series features a set of *mandingas*, to ease pains of bodies violated by racism. *Mandinga* are amulets produced and used in search of protection and power, an African term from the Muslim kingdom of Mali, which flourished in the Niger Valley and Senegal around the 13th century and according to anthropologist and historian Leonardo Bertolossi, the mandingos are symbols “do intercâmbio cultural entre a Igreja das irmandades e os calundus, as bolsas de mandinga refletiam a diversidade de idéias e práticas da “medicina mágica”, muito popular na América portuguesa do século XVIII” (BERTOLOSSI, 2006). A term of great interest to psychologist Castiel Vitorino, who understands the occupation of art spaces as a space for the elaboration of epistemological weapons of war against the colonization of thoughts and desires, equipotent with practices such as capoeira and the congo, she states:

O adoecimento é uma experiência psíquica-corpórea. A saúde dos violentados, demanda modos de cura que estejam atentos para pontos específicos de nossos corpos, pois as dores da alma são sentidas na pele, carne e osso. silenciamentos fazem a garganta doer. Em nossos gestos, há pensamentos. E o pensamento, se produz no movimento do corpo. Sob orientação de uma benzedeira negra, utilizei do passado para compreender o presente e produzir temporalidades e corporeidades mais saudáveis⁴.

⁴ Source: Artist's website: <https://castielvitorinobrasileiro.com/perfor_plantas-que-curam>. Accessed December 5, 2019.



Image 1. Rodrigo Jesus

Castiel Vitorino Brasileiro.

*Plants that heal. 3 hours action,
Vitória, Espírito Santo, Brazil.*



Image 2. Idem

This research is carried out with the cooperation of a benzedeira, an agent that constitutes an important element of popular culture in Brazil, articulating a healing process that consists in performing a prayer accompanied by gestures, usually associated with herbs with supernatural powers. As a rule, it is someone from the community who has received the teachings of the ancients orally (which is why there are few records of any formulas, as well as the secret of their prayer). The series consists of six holy cards: *Compress for eye pain; Bath for anxiety attacks; Rosemary tea; Ointment; Soap and Syrup for sore throat*. These recipes are developed with the benzedeira Yasmim Ferreira, thus using the past to understand the present, forging

healthier temporalities and corporealities. Here is an excerpt from the accompanying text:

como expectorar silenciamentos
aglutinados em minha garganta?
o que impede minha fala?
EU VOU GRITAR
tentaram me calar
EU VOU GRITAR
oralidade é ciência?⁵



Image 3. Rodrigo Jesus
Castiel Vitorino Brasileiro
from the series "for pain, tiredness and exhaustion"

Castiel articulates elements of ancestral wisdom mixed with premises from an anticolonial perspective, in this sense the recipes are accompanied by formulations

⁵ *Idem.*

about the issues discussed in the work of Gayatri Spivak (1985) and Grada Kilomba (2008), which point to the problem of silence and non-listening, making evident the violence that operates within culture, formulated by thoughts and ideologies resulting from epistemological and legal categories. In the piece *Syrup for sore throat*, the saint contains the necessary ingredients for the recipe and the instructions for its preparation. On the back, Castiel specifies the healing properties of each of the ingredients, such as ginger and mallow that "ajudarão a identificar e expectorar as lágrimas infecciosas aglutinadas em sua garganta" and contains the highlighted text: "para dor de garganta, provocada por gritos de raiva e desespero contra silenciamentos...". And lastly highlighting the healing properties of the fennel that "irá acalmar sua garganta, ajudando a diminuir a dor do racismo que dificulta a fala". In the exhibition catalog *The Trauma is Brazilian* (2019) the researcher Napê Rocha states that Castiel Vitorino Brasileiro has sought in his work "resgatar os saberes das benzedadeiras, rezadeiras e curandeiras pretas capixabas, que têm em seu ofício a manutenção do bem-estar e as práticas de cura por meio da integridade entre corpo, mente e espírito" (ROCHA, 2019, p. 12).

Parallels can be established with the practice of Yhuri Cruz, a political scientist who develops his artistic practice from poetic configurations between the ghostly and the real, exploring necropolitics as a neo-colonial plan, and manipulating what he calls "underground memories." Questions about monumentalisation and protagonism are explored in works such as *Memorial to the Ghost* (2018), the fresco *Monument to the Presence* (2018), mounted on the exhibition, *Formation and Deformation*, at the Lage Park School of Visual Arts and *The Horse is Levante - Monument Oxalá and the Worker* (2019) winner of the 4th Reynaldo Roels Jr. Award.

In 2019, in the exhibition *Bodies-cities*, in the Pence space (Rio de Janeiro, Brazil), Yhuri presents the project *Monument to the voice of Anastasia* (2019), composed by fresco *VOZ* (2019) accompanied by holy card, who were available to be taken. with visitors and distributed to their networks (Image 4). In this saint

elaborated by the artist, we find an image accompanied by the Prayer to Free Anastasia. In the image in question, Yhuri alters the elements of the image, part of the book *Souvenirs d'un aveugle: voyage autour du monde*, published in 1839 by designer and writer Jacques Étienne Victor Arago. A record that was made while accompanying an expedition in Rio de Janeiro, between December 1817 and January 1818; or possibly during his subsequent three-month visit from June to September 1820.

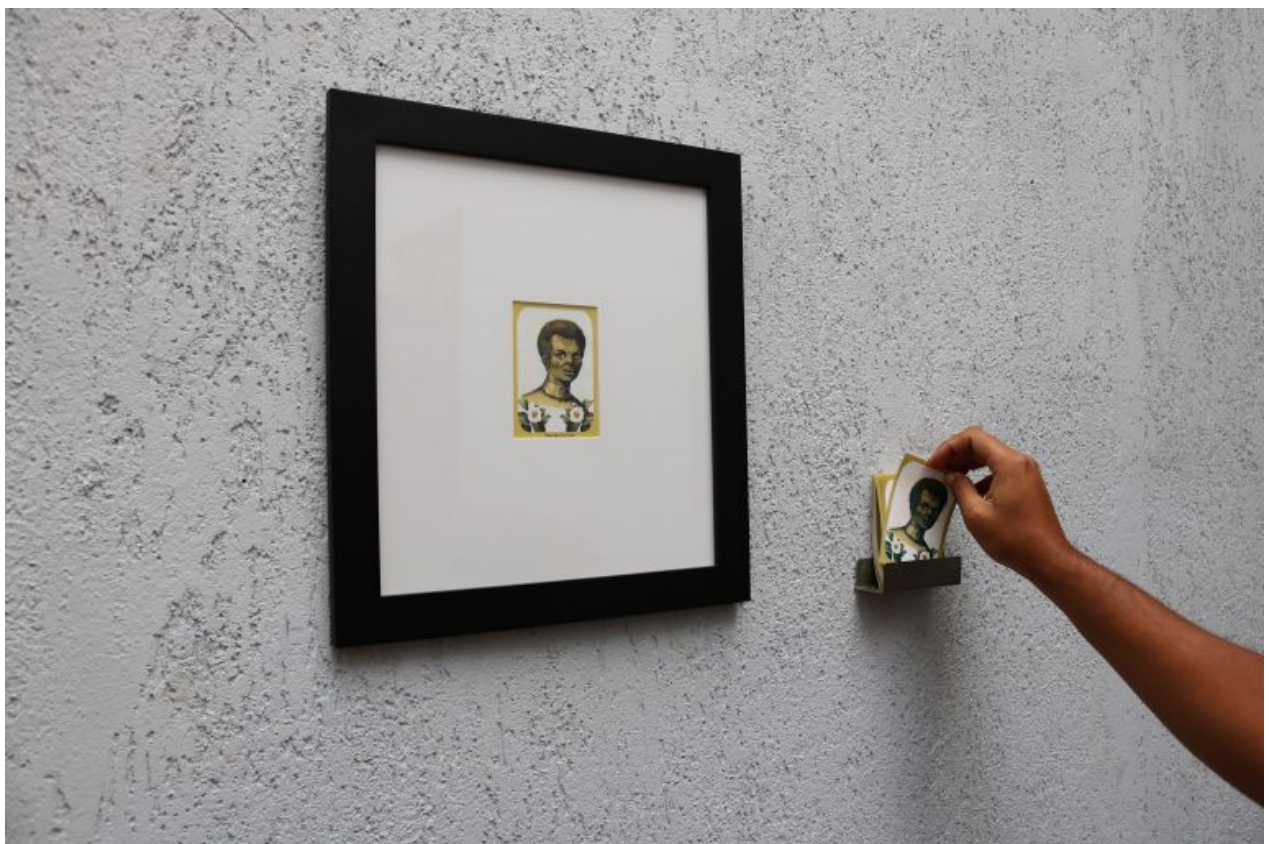


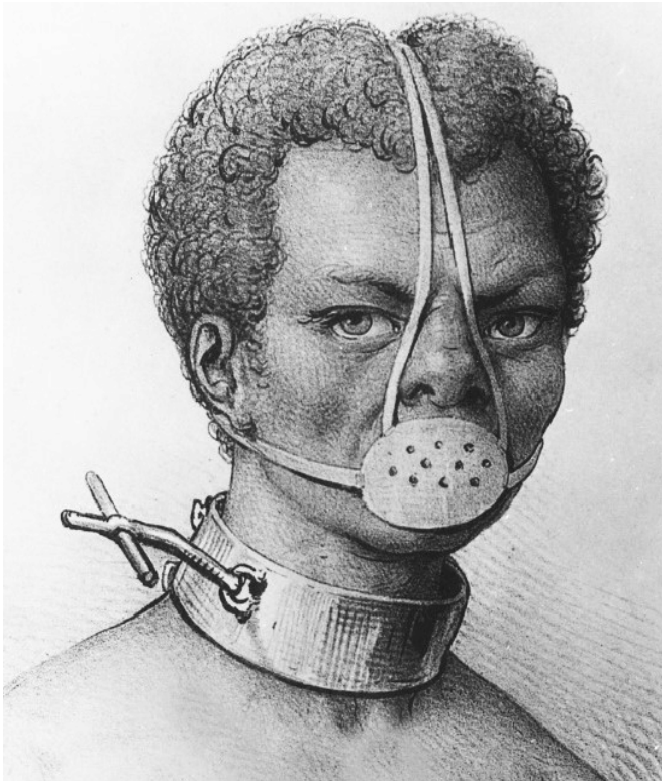
Image 4. Yhuri Cruz

Distribution of saints from *Oração to Anastácia Livre*, 2019

The image depicted an 18th century enslaved man (Image 5), making use of the *Flanders Mask*, a tinplate mask used during the period of slavery in Brazil, punishment against uprisings that prevented enslaved people from eating food, drink or Earth. At this time the habit of eating land (voluntary geophagy) caused an infection

incapacitating the enslaved to work. In the article *Escrava Anastácia: The Iconographic History of a Brazilian Popular Saint* (2009), Researchers Jerome Handler and Kelly Hayes focus on the processes of Arago's image proliferation associated with multiple narratives describing the life of an enslaved woman named Anastasia, becoming an image of devotion and a symbol of black pride. For them, "the mute Anastácia speaks to the graphic horrors of chattel slavery: the sexual abuse and rape, hard labour and torturous punishment endured by generations of black slaves" (HANDLER & HAYES, 2009, p. 26). The legend of Anastasia has multiple origins and variations, thoroughly analyzed in the book *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil* (1998), from Syracuse University's professor John Burdick. We cannot offer a definitive answer about the processes that made Arago's image read as feminine and fused with these narratives, but in the article by Jerome Handler and Kelly Hayes, the iconography of this image is considered an interesting case, which illustrates the intersections between the processes of collective memory, visual representation and religious imagination. They point out that

And in the brief descriptions in 1822 and 1839 that explicate the picture, Arago made it plain that he was referring to at least several people. In any case, the male pronouns that Arago used in his references to this image (e.g., 'voyez cet homme,' 'c'est un éclave,' 'voici un autre') make it equally clear, despite its somewhat androgynous appearance, that the image was intended to depict a male, not a female (HANDLER & HAYES, 2009, p. 40).



**Image 5. Slavery Images:
A Visual Record of the African
Slave Trade and Slave Life in
the Early African Diaspora**
"Iron Mask and Collar for
Punishing Slaves, Brazil, 1817-
1818"

The narrative pathways of this image relate to the history of the *Church of Our Lady of the Rosary* and *St. Benedict of the Black Men* (Rio de Janeiro, Brazil), which was built in the 18th century and became a center of devotion and place of refuge for enslaved people who fled the slave quarters and carried with them the instruments of torture and mistreatment to which they were subjected. The church functioned as a space for resistance and elaboration of the abolitionist struggle in Brazil, where José do Patrocínio, Joaquim Nabuco and André Rebouças⁶, held meetings that defined actions for the end of slavery. In 1968, a small museum attached to the Rosary Church, the 'Museu do Negro' was preparing an exhibition to commemorate the 80th anniversary of the abolition of slavery in Brazil. And the director includes the image of Arago's book in the exhibition, which Burdick said remained relatively unnoticed.

In this script, Princess Isabel, who died in 1921, enters the scene. In 1888, she signed the law responsible for the formal abolition of slavery in Brazil. Her death

⁶ On September 7, 1880, they founded The Brazilian Society Against Slavery.

occurred in France, where she was in exile with other members of the royal family. In 1953, his remains were taken to Brazil with the intention of performing the burial in the cathedral of Petrópolis (Rio de Janeiro, Brazil), but the funeral did not occur due to non-receipt of financial resources from the Union. Upon his 50th birthday, his remains were placed at the Negro Museum for a two-week vigil, attracting thousands of visitors. During this episode, the drawing of Arago was located near the sarcophagus of Isabel and according to Burdick, at that moment occurs the fusion between the cult of Anastasia and the image of Arago. In the master dissertation⁷ historian Mônica Souza, she also points out the importance of the context of the 1970s, in which “a imagem evocava sofrimentos que ultrapassavam o período escravista brasileiro e faziam sentido nas práticas cotidianas do momento. Assim como a máscara de flandres a impedia de falar, também a ditadura brasileira fazia calar” (SOUZA, 2001, p.94).

In the early 1970s the image soon became the object of popular devotion and several Anastasia stories began to boil. There were petitions asking the Catholic Church to officially recognize her as a saint. In 1990, the Manchete Television Network exhibited a miniseries entitled *Slave Anastasia*, various theater groups performed interpretations of their life story. The persecution of Anastasia's image also faced internal and external barriers within Catholicism, a very interesting quarrel under which we can find it richly explored by the research of Mônica Souza (2001), where they focus on the path of symbolic construction that took place during the seventies. in Rio de Janeiro and the rebuilding of the memory and identity of the members of the Brotherhood of the Rosary and St. Benedict of the Black Men. His research is continued in the doctorate where he turns to oracles, belief and magic among cariocas, with emphasis on the Old Black, understood as a complex and dynamic spiritual entity subject to constant rearrangements and transformations, very present

⁷ SOUZA, Mônica, Dias de. *Escrava Anastácia: construção de um símbolo e re-construção da memória e da identidade da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos*. Fluminense Federal University (Master in History), 2001.

in the field of the Brazilian sacred. In your article *Escrava Anastácia e pretos-velhos: a rebelião silenciosa da memória popular* (2007) presents both as complex products resulting from the creative process of reflection and elaboration of memories of slavery in “popular culture”. Devotion to Anastasia generated an immense range of representations that can be found accompanying *holy cards* with prayers or giving shape to sacred sculptures (Images 6 and 7).



Image 6. Vicente de Mello. Anastasia sculpture. Plaster and pigment.

Image 7. Idem. Santinhos with the image of Anastacia.

The diffusion of Arago's image associated with the Anastasia myths touches on issues related to the creation and circulation of historical images linked to violent periods in the country's recent history and also to the complex systems of cultural hybridization and religious formation in diasporic contexts. In this sense it is worth considering that during the colonial period, the owner's profit depended on the expropriation of labor and thus the illness was treated as an economic loss, so the slave structure develops apparatuses to prevent this from happening, for example in the masks registered by the drawings of the land. Frenchman Debret, who traveled to Brazil between 1816 - 1831 (Image 8), and Englishman Thomas Ewbank, who was in Brazil between 1845 and 1846, also publishing an account of his travels (Image 9).



**Image 8. Slavery Images:
A Visual Record of the African Slave
Trade and Slave Life in the Early African
Diaspora.** "Masque de fer blanc que l'on
fait porter aux nègres"

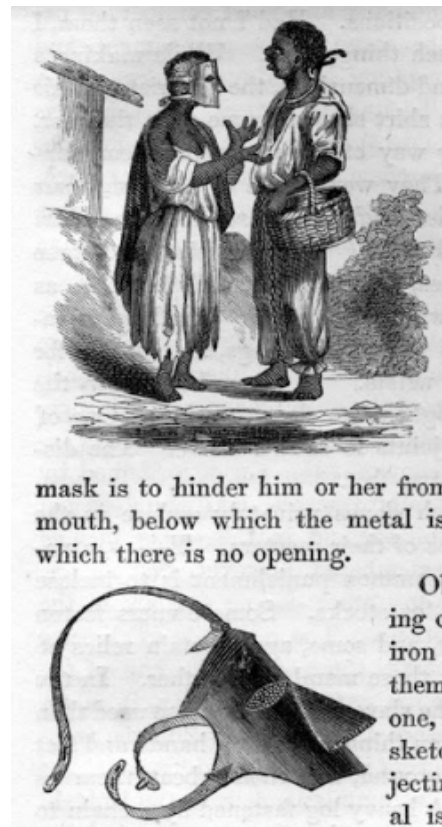


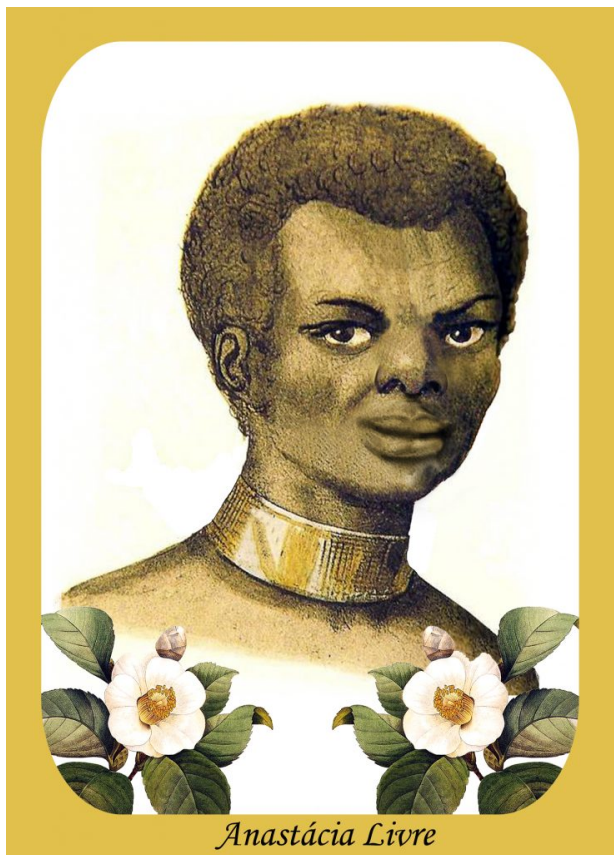
Image 9. Idem
"Untitled Image (Metal Face Mask)"

In the course traced by the image of Arago, we see appropriation of an image associated with the technologies of torture and subjugation of the other, transmuted into an element of worship, faith and hope, thus containing practical and operative aspects of the path of spiritual realization in the face of present trials. In the words of Jerome Handler and Kelly Hayes

The mute Anastácia has provided an opportunity for many Brazilians to narrate a painful era in their history and to reclaim a past that, in ways large and small, continues to affect the present. But the phenomenon of Anastácia also speaks to larger issues of religious formation in diasporic settings, attesting to the importance of visual images in the processes through which individuals draw upon heterogeneous elements originating in disparate cultural contexts to create essentially new composite traditions that reflect local histories and needs (HANDLER & HAYES, 2009, p. 49).

By liberating this image from his violent colonial yoke, Yhuri Cruz poetically liberates the image of Anastasia (Image 10), while claiming new possibilities for enunciation in the historical and artistic field. Let's draw parallels with the text *Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência!* published with the support of the 32nd São Paulo Biennial, by the theoretical Jota Mombaça where it discusses the need for rearticulation in the face of systemic violence, making it urgent "um trabalho continuado de reimaginação do mundo e das formas de conhecê-lo, e implica também tornar-se capaz de conceber resistências e linhas de fuga que sigam deformando as formas do poder através do tempo" (MOMBAÇA, 2016, p.5). Yhuri draws parallels with the idea of *dialectical image* presented by Walter Benjamin, because when faced with the new image of Anastasia, already free of colonial technologies, we can think of the image endowed with a cognitive and historical amplitude, which is much more than establishing bridges between past and present, creates a critical space that helps readability of the present moment, Benjamin states that the historical index of the images says,

não apenas que elas pertencem a uma determinada época, mas, sobretudo, que elas só se tornam legíveis numa determinada época. E atingir essa legibilidade constitui um determinado ponto crítico específico do movimento em seu interior. [...] Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal, a do ocorrido com o agora é dialética – não de natureza temporal, mas imagética (BENJAMIN, 2006, p. 505).



Oração à Anastácia Livre

Festa dias 12 e 13 de Maio.
Comemora-se todos os dias 12 e 13.

Se você está com algum PROBLEMA DE DIFÍCIL SOLUÇÃO e precisa de AJUDA URGENTE, peça esta ajuda a Anastácia Livre.

ORAÇÃO

Vemos que algum algoz fez da tua vida um martírio, violentou tiranicamente a tua mocidade, vemos também no teu semblante macio, no teu rosto suave, tranquilo, a paz que os sofrimentos não conseguiram perturbar.

Isso quer dizer que **sua luta** te tornou superior, **conquistaste tua voz**, tanto que Deus levou-te para as planuras do Céu e deu-te o poder de fazeres curas, graças e milagres mil a **quem luta por dignidade**.

Anastácia, **és livre**, pedimos-te ... roga por nós, proteja-nos, envolve-nos no teu manto de graças e com teu olhar bondoso, firme e penetrante, afasta de nós os males e os maldizentes do mundo.

Monumento a voz de Anastácia
Yhuri Cruz, 2019

Image 10. Yhuri Cruz

Prayer to Free Anastasia, 2019. Front and back.

A third meaning of the word *fold* is its use as slang used to express that someone has been deceived, sabotaged. In addition to making it bigger, stronger,

more parallel, the fold can be manipulated as a way to thwart historical strategies for maintaining power structures, setting up counter-hegemonic images, doubling / sabotaging fictions that give rise to violence. arranged in various spaces. How can we conclude with Jota Mombaça “Interessa, aqui, a dimensão ética que se desdobra dessas interrogações, e nesse sentido, interessa intensificar o interrogatório do pós-colonial rumo a uma ética posicionada contra as ficções de poder e atualizações da colonialidade na experiência ordinária dos dias”⁸. The multiple nuances of these works can be glimpsed in the photograph taken by Paulo Oliveira, where Valéria (mother of Yhuri) with the artist presents both images (**Image 11**). Through their artistic works, Yhuri and Castiel show new knowledge and practices of knowledge, not restricted to the discursive field of art and visibility. Both Yhuri Cruz and Castiel Vitorino Brasileiro develop proposals that start from a philosophical imaginary, organized by the codes of legitimacy of artistic making, and which emerge from within these codes as the internal possibility of their own dismantling, both of artistic activity and own ontology associated with these bodies and their transit places.



Image 11. Paulo Oliveira/ CABINE

Valéria, Yhuri e as duas Anastácias

⁸ Jota Mombaça. Não existe o pós-colonial! Available in <<http://www.goethe.de/ins/br/lp/prj/eps/sob/pt16117914.htm>>.

WORKS CITED

- ADAMOVSKY, E. Race and Class through the Visual Culture of Peronism. In: Alberto, P. e Elena, E. (eds.) *Rethinking Race in Modern Argentina*. Nova York: Cambridge University Press, 2016.
- BENJAMIN, W. *Passagens*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado/ UFMG, 2006.
- BERTOLOSSI, L. C. *Corpo Fechado*. Revista de História (Rio de Janeiro), v. Nº 15, p. 40-45, 2006.
- BURDICK, J. *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil*. New York and London: Routledge, 1998.
- CASTRO-GÓMEZ, S.; MENDIETA, E. *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- ESCOBAR, A. *Mundos y conocimientos de otro modo*. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.1: 51-86, 2003.
- FUENTE, A. de la. *Arte Afro-Latino-Americana*. In: *Estudios afro-latino-americanos: uma introdução*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, p. 409-468, 2018.
- HANDLER, J. & HAYES, K. *Escrava Anastácia: The Iconographic History of a Brazilian Popular Saint*. African Diaspora: Journal of Transnational Africa in a Global World 2, p. 1-27, 2009.
- MIGNOLO, W. D. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
- _____. *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2013.
- MOMBAÇA, J. *Rastros de uma Submetodologia Indisciplinada*. Revista Concinnitas, n. 28, p. 341-354, 2016.
- _____. *Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência!*. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016.
- ROCHA, N. *Arte-feitiçaria: poéticas macumbeiras, estéticas perecíveis, espíritos perenes ou a manutenção da vida depende da malícia*. Catálogo da exposição: *O Trauma é Brasileiro*. Vitória: Galeria Homero Massena, 2019.
- ROSSI, S. M. *La piel como superficie simbólica: procesos de transculturación en el arte contemporáneo*. Granada: Universidad de Granada, Departamento de Pintura (Tese de doutorado), 2008.
- SILVA, A. N. S. *Approximations and distancing between contemporary art and decolonial thinking: Documenta 14 and MASP*. In: Helena Pina; Felisbela Martins. (Org.). *The overarching issues of the european space: a strategic (re)positioning of environmental and socio-cultural problems?*. Porto: Universidade do Porto, p. 112-125, 2019.
- SILVA, D. F. *A Dívida Impagável: Lendo Cenas de Valor Contra a Flecha do Tempo*. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016.
- _____. *No-bodies: law, race, and violence*. Revista Meritum, Belo Horizonte, v.9, nº 1, p. 119-162, 2014.

_____. Uma análise comparativa dos conceitos de subalternidade e racialidade. *Revista Temáticas: UNICAMP*, v. 23, p. 127-153, 2016.

_____, & OTOCH, J. Em estado bruto. *Revista ARS (São Paulo)*, nº 36, p. 45 - 56, 2019.

SOUZA, M., D. de. *Escrava Anastácia: construção de um símbolo e re-construção da memória e da identidade da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos*. Universidade Federal Fluminense (Mestrado em História), 2001.

_____. Escrava Anastácia e Pretos-velhos: a rebelião silenciosa da memória popular. In: Vagner Gonçalves da Silva. (Org.). *Memória Afro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2007, v. 3, p. 15-42.

Bezerra da Silva: The Voice of the Other Side

Victoria Broadus
Georgetown University

ABSTRACT

Samba singer Bezerra da Silva (1927-2005) called himself the *porta-voz* for Rio's voiceless masses. This article considers how and why Bezerra played that role so well, arguing that Bezerra fashioned himself in the image of Zé Pelintra and Exu, Umbanda trickster spirits associated with communication and protection of the subaltern classes. Bezerra projected himself as a singular "ambassador" for Rio's favelas during a crucial period of transition (1970s - early 2000s) on those morros and in the region more broadly. He curated a repertoire of songs composed by residents of those favelas and poor urban outskirts. And through his vocal interpretation, informed by his own life story, Bezerra brought their messages to millions of listeners. Over the course of Bezerra's career, global and local forces including hyperinflation and the effects of neoliberal reforms, corruption, soaring cocaine use and the war on drugs ravaged the lives of the favelas' working poor. As those workers were increasingly scapegoated for Rio's and Brazil's waves of violence, Bezerra's songs asserted that white-collar crime and persistent racism were the principal culprits in the spiraling violence and reminded the city and nation that favela residents were, above all, hard workers and good citizens.

KEYWORDS: Bezerra da Silva; samba; Umbanda; Partido alto; Rio de Janeiro; Favelas

RESUMO

O cantor Bezerra da Silva (1927-2005) se autodenominou o "porta-voz" dos povos marginalizados e "sem voz" do Rio de Janeiro. O presente artigo considera como e porque Bezerra desempenhou tão bem esse papel, propondo que Bezerra criou sua própria imagem na figura do Zé Pelintra e Exu, espíritos *trickster* do panteão da Umbanda que defendem e dão voz aos povos oprimidos. Bezerra se dizia "embaixador" das favelas durante um período crucial de transição nestas, dos anos 70 até o começo dos anos 2000. Como embaixador, em vez de compor suas próprias músicas, Bezerra colecionava músicas de compositores desconhecidos, moradores das favelas e

subúrbios do Rio de Janeiro. E através da sua interpretação -- informada pela sua própria história de vida -- Bezerra levou a voz do morro a milhões de ouvintes por todo o Brasil. Enquanto forças globais e locais como a hiperinflação e os efeitos de reformas neoliberais; corrupção, cocaína e a guerra contra as drogas deixaram os moradores das favelas e subúrbios em situações de vida cada vez mais precárias e violentas, e enquanto estes mesmos moradores foram culpados pela classe média pelas ondas de violência na cidade e no país, Bezerra repetia a mensagem do morro: que a raiz dos estragos estava nos crimes de “colarinho-branco” e o racismo sistêmico, e que os “malandros” do morro eram, antes que tudo, trabalhadores e bons cidadãos.

PALAVRAS-CHAVE: Samba; Partido Alto; favela; Umbanda; violência, Bezerra da Silva; Rio de Janeiro; sambandido

In June 1989, Brazilian samba singer Bezerra da Silva (1927-2005) released his fifteenth studio album, *Se Não Fosse o Samba*. The album quickly sold over 100,000 copies, becoming his ninth to earn gold certification. That month, one of Brazil’s largest daily papers, *O Estado de São Paulo*, ran a feature on Bezerra: “Life lessons with samba and humor, by Bezerra da Silva,” by Maurício Kubrusly.ⁱ Kubrusly wrote that Bezerra’s work offered an “exuberant window onto a world ravaged by violence and horror,” allowing outsiders from Brazil’s “side of abundance” to “get just a tad closer to understanding that territory where almost everyone in this ill-divided country lives” (Kubrusly).ⁱⁱ

Bezerra lived in Rio de Janeiro, where, as Kubrusly suggested, the late 1980s were a time of soaring inequality and polarization between *morros*, or hillside favelas, and *asfalto*, the formal, wealthy city below. The privileged few from what Kubrusly called the “zone of abundance” had little means and often less inclination to understand what life was like for the rest, and favela residents were increasingly scapegoated as carriers of the plague of violence that seemed to engulf Rio from the mid-1980s (McCann, *Hard Times* 11).ⁱⁱⁱ Yet this paper argues that Bezerra da Silva bridged that divide like no other

artist.^{iv} Bezerra represented a singular mediator between those two worlds, as a closer look at his life and work reveals.

Bezerra could well claim to be the “voice of the other side,” as Kubrusly wrote, because he did not compose his sambas. Rather, Bezerra proclaimed himself ambassador for the favelas, acting as “*porta-voz*” – spokesperson -- for their scores of unknown composers, whose songs he recorded (Sedano 19). As Bezerra put it in the 2006 documentary *Onde a Coruja Dorme*, which portrays the singer and his composers, “The morro has no voice. Since the morro doesn’t have the right to defend itself, only to listen -- thug, scoundrel, crook -- what do the authors from the morro do? He [sic] says singing what he’d like to say speaking, and I’m his spokesperson” (Derraik and Neto).^v

The composers Bezerra recorded represented the working poor, who have long made up the vast majority of favela residents. These “illustrious unknowns,” as Bezerra called them, included day laborers, garbage collectors, mailmen and bus-fare collectors; firefighters, street vendors and all manner of repairmen (Stycer).^{vi} In his capacity as ambassador, Bezerra gave these composers all the credit for his success, as songs such as “*Compositores de Verdade*” (True Composers) make clear: “The reason for my success/ Has nothing to do with me or my skill/ It’s that I record for a bunch of pagodeiros [sambistas]/ Who are true composers” (Silva, “Compositores de Verdade”).^{vii}

Over the course of his career, from the late 1970s through the early 2000s, Bezerra recorded twenty-eight albums with 270 original songs, 254 of which he registered -- with record companies and the copyright collection agency ECAD -- to unknown composers.^{viii} He earned eleven gold records (100,000 sold); three platinum (250,000 sold), and one double-platinum (500,000 sold) (Sedano 53-55). Those sales did not translate into income for his composers, however. Indeed, Bezerra consistently criticized record labels and ECAD for dirty dealings, publicly branding ECAD “a gang of thieves”

for the small sums they paid composers for smash hits – one manifestation of the larger societal ills that Bezerra’s sambas denounced (Stycer).^{ix}

As drug trafficking networks took hold of Rio’s favelas by the late 1980s, Bezerra’s composers’ lyrics increasingly addressed that reality. In turn, many were censored, and by the late ‘80s the press had taken to calling Bezerra’s style *sambandido* -- gangsta samba. Bezerra rejected the label, saying: “They call me a singer for bandits just because I record songs for poor people” (qtd. in Stycer).^x He said his style was partido-alto -- a sub-genre of samba closely tied to Rio’s morros and distant suburbs, discussed in greater detail below -- and that the “sambandido” label was just another weapon of the conservative media (Sedano 185-187). With his 1992 samba “*Partideiro Sem Nó na Garganta*,” by Franco Teixeira, Adelsonilton, and Nilo Dias, Bezerra popularized that argument in song: “They say I’m a *malandro* (rogue)/ that I sing for criminals, and that I’m even an insurgent/ Just because I sing the reality / Of a hungry and marginalized people/ The truth is I’m a chronicler / Of the day-to-day of my suffering people / They say I’m lowdown / Because I tell the truth like no one has before” (Silva, “Partideiro sem nó na garganta”).^{xi}

Part of that day-to-day reality was a lack of livable-wage work. More broadly it was a story of weak rights all around. Residents of Rio’s favelas have always been “rights poor,” as historian Brodwyn Fischer has shown. Over the course of the twentieth and early twenty-first century, they have dealt with racial discrimination and blanket stigmatization; the predations of crooked politicians and opportunists of all stripes; and extrajudicial police brutality. Protections have been hard to come by: state police forces and much of the public have often treated favelas as a “no-man’s land,” where policing can and should take an approach dramatically different from that of the *asfalto* (Perlman 174).

Meanwhile, most favela residents have sought to eke out an honest living, and embraced humor as a way of dealing with hardships. In the late twentieth century, as policymakers fumbled to respond to crises in the favelas, Bezerra's collaborators -- the ones experiencing the shocks of the '80s and '90s with the greatest force -- chronicled those crises with remarkable clarity and comedy. Because of his skill in packaging and delivering their message, Bezerra emerged as a culture hero who bridged the divide between favela and *asfalto* like no other figure at that time or since.

BEZERRA DA SILVA AS A BRAZILIAN CULTURE HERO: THE MALANDRO, ZÉ PELINTRA, AND EXU

As Bezerra sang in "*Partideiro sem nó na garganta*," quoted above, his public figure was closely associated with the archetypal *malandro*, a character with rough parallels in the *milonguero* of Buenos Aires, the Cuban *negro curro*, or the "rascal" in the early twentieth-century United States. The word is usually translated as rogue or scoundrel in English texts, and that is how much of Brazil's elite saw Bezerra and the people he spoke for. But the meaning of *malandro* goes deeper, and is key to understanding Bezerra's work.

The *malandro* is the central anti-hero in the history of samba and Brazilian popular culture more broadly. In the twentieth century, the character came to represent, for many, what Martha Abreu has called the "symbolic antithesis of the disciplined worker and the well-behaved citizen: idle, disrespectful of the law and of good habits" (Abreu 279). Or as Carlos Sandroni has put it, the *malandro* "works as little as possible, and subsists by running numbers, the women who keep him, and the scams he pulls on chumps" (Sandroni 158).

But as Sandroni himself goes on to point out, *malandragem*, "more than an objective position, is an imagined construct" (170), allowing for a more forgiving interpretation: A *malandro*, for many who might have identified with the character, was

someone who managed to get by without conforming to the unjust societal strictures imposed by the ruling class. In the twentieth century, the malandro, in its multiplicity of meanings, came to represent something of a culture hero for the masses. As Bryan McCann has shown, by the early 1930s, when samba as we know it coalesced as a genre, the malandro became a stock samba figure, “usually represented as an Afro-Brazilian man in stylish attire, most frequently a white linen suit and panama hat” (Hello, Hello 53).^{xii} Bezerra updated that attire to suit the 70s, preferring berets to panama hats; but he stuck with the white linen pants and squeaky white shoes, obviously styling himself in the malandro image.

Around the time the figure of the malandro was gaining currency as a culture hero, the syncretic religion Umbanda emerged as a powerful force in Rio de Janeiro. Umbanda took shape as a mixture of Afro-Brazilian and indigenous traditions with the “whiter” traditions of Portuguese Catholicism and Spiritism, a nineteenth-century import from France that involves seances with mediums channeling spirits (Hertzman 51; Hale). The religion emphasized the “ideal of providing spiritual and material forms of charity,” and transcending race and class divides (Brown 220-221). Umbanda worship revolves largely around “spirit-guides” -- the spirits of humans who once lived on earth. And by mid-century, Umbanda practitioners had incorporated the malandro into their pantheon through the spirit of Zé Pelintra, a figure linked to the Yòrubá-descended trickster deity Exu.

Exu, much like Pelintra, is associated with communication, transcendence, and protecting marginalized populations. In the Candomblé tradition, Exu is not a supreme deity, but rather a messenger spirit -- a diplomat between the world of the Orixás and man. He has a facility with language and speaks the language of both mortals and Orixás (Valente 128; Bastide 23). As Maria Somerlate Barbosa has explained, Exu acts as “guardian of the crossroads,” existing “on the margins, ...in liminal spaces” -- including

the informal urban interstices inhabited by malandros.^{xiii} Like a malandro, Exu can act for both good or evil, representing an ambiguous figure that's hard to pin down: "His irreverent trickster character is one of his contradictory features," Barbosa writes, "because he also helps all those good people who respect him" (155-159). He lives on society's moral boundaries, probing what's prohibited and stretching the bounds of what's permitted.

Many spirits in the Umbanda pantheon represent different incarnations of Exu, but in Umbanda *terreiros* (centers of worship) of Rio de Janeiro the best-known Exu is Zé Pelintra. Pelintra took form in Umbanda iconography as a black figure dressed in the traditional white malandro suit, with red tie and kerchief, evoking the black and red colors linked to Exu. He is Umbanda's patron spirit of bar rooms and the bohemian underworld. Like Exu, he dupes oppressors, but dedicates himself to protecting the subaltern classes; he is fluent in their slang, which he deploys as a form of resistance. Zé Pelintra the man is said to have migrated by foot to Rio de Janeiro from Recife, Pernambuco -- Bezerra's hometown -- where he had been living on *Rua da Amargura*, suffering from a woman's scorn. The spirit indeed appears to have first appeared in Pernambuco, in the Afro-Brazilian religion *catimbó*. When he arrived in Rio de Janeiro alongside a flood of mid-twentieth-century migrants, he melded with the figure of the malandro, and eventually came to represent an entire pantheon of spirits known as the "good malandros" (Simas).

Bezerra represented a culture hero in the mold of Zé Pelintra and, in turn, Exu, in his professed dedication to communication and attention to language, his transcendence of isolated spaces and milieus within the city and country, and his dedication to protecting the poor and defying Brazil's ruling class in irreverent trickster fashion. Bezerra practiced Umbanda, and appears to have consciously and successfully projected himself in the image of those heroes. His life story prepared him well to play that role. To better understand how Bezerra came to represent a singular mouthpiece

for the masses, it is necessary to understand his biography, the biography of his collaborators, and the story of Rio's favelas in the mid to late twentieth century. The following section weaves those three strands together, casting new light on the morro/asfalto dynamic during this period, which continues to offer important lessons for understanding Rio and Brazil today.

BEZERRA'S RISE TO AMBASSADOR FOR MARGINALIZED MASSES

In many ways, Bezerra's life story is the story of Rio's favelas in the second half of the twentieth century. Bezerra was born in Recife, Pernambuco, in February 1927, but, like many of Brazil's poor, he never knew his exact date of birth. As he told his biographer, Letícia Vianna, in the late 1990s, "That's when the whole mess began."^{xiv} Bezerra was raised by his mother, a migrant to Recife from Pernambuco's arid interior. Bezerra's father, who worked with the Merchant Marines, abandoned the family before Bezerra was born, moving to Rio de Janeiro. Sometime in the mid 1940s, Bezerra too stowed away on a ship bound for Rio, in search of economic opportunity and his father (Vianna 19-20).

In typical trickster fashion, Bezerra played up the uncertainty surrounding his background. He told at least one journalist that he had been "born twice": He had really been born on March 9, 1936, he said, but a certificate he'd acquired as a teen said February 23, 1927, so he stuck to the document, "'cause it would cost a lot to fix it" (qtd. in Stycer).^{xv} He embellished stories of his boyhood with magical-realist touches, saying, for instance, that his family was so poor that he resorted to eating any creatures he could find, including poisonous ones: "But then I asked for God's forgiveness and it was fine" (qtd. in Vianna 17-18).^{xvi} When he spoke of his migration to Rio, Bezerra varied the type of ship he had stowed away on -- a sugar ship, a cement ship -- and sometimes said he had come by foot (Vianna 20). With his fantastical and shapeshifting story about

his birth and background, Bezerra lent mythical overtones to his provenance, evoking the story of Zé Pelintra himself.

Bezerra joined a mid-century mass exodus from Brazil's impoverished northeast to southeastern cities, especially Rio and São Paulo, which were quickly industrializing. Between 1920 and 1960, Rio's industrial enterprises increased from 1,541 to 5,328, and construction and service-sector opportunities grew as well (Fischer 62-63). Rio's population nearly tripled in that same period, from just over one million to just over three million, in large part because of the influx of migrants.^{xvii} That migration continued through the rest of the twentieth century, even as Rio deindustrialized and work grew scarce, and represented what McCann has called "one of the fundamental trends in the social, political, and economic upheaval that reshaped Brazil" in the second half of the century (Hello, Hello 97).

When Bezerra arrived, Rio was emerging from the populist dictatorship of Getúlio Vargas (1930-45). Vargas built his reputation as the "father of the poor," promising to uplift the nation's dispossessed. Yet leaders of Vargas's regime made clear that, for them, "some Brazilians were much more politically, economically, and culturally prepared for equality than others," as Fischer puts it, and offered guarantees only to those citizens that fit the regime's imagined ideal citizen: namely, married men who lived and worked in the urban formal sector (B. Fischer 116-117). The regime undertook a quick expansion of administrative bureaucracy in which a cascade of new documents -- identification cards, work papers, voter registration cards and military papers -- defined full citizenship. All of those papers were difficult for the poor to attain, and all depended on one key document -- the birth certificate -- which, as Bezerra's comment above reveals, was hard-won to begin with (Fischer 118-121).

Rio's working poor continued to find themselves in a situation akin to undocumented immigrants, and Bezerra joined them. Upon arrival in Rio, he found his

father in the suburban working-class neighborhood of Jacarepaguá, but the reunion went poorly, and Bezerra was back on the street within a week. After several months of working and sleeping at construction sites, Bezerra joined a girlfriend on Copacabana's Morro do Cantagalo, a hillside favela located directly in the middle of Rio's affluent South Zone, where most Cantagalo residents worked (Vianna).

That experience -- sleeping at work sites and ultimately finding a spot on a morro -- was also representative of the larger story of Rio's favelas and the lot of the working poor. Northeastern migrants poured into a city where the previous half-century of Eurocentric planning had ignored Brazil's social realities and failed to create space for the poor within the legally sanctioned city. Without formal housing options, new arrivals joined poor *cariocas* (Rio natives) in favelas because favelas were near places of work -- an important truth long overlooked by policymakers and the public more broadly (B. Fischer 17; 43).

By the mid twentieth century, freelancing capitalists had identified the potential profits to be made off this booming informal real estate market, and had divided morros like Cantagalo into small plots that they rented or sold (McCann, *Hard Times* 23). Bezerra recalled having "rented a shack" on Cantagalo (qtd. in Stycer), investing in a market that distinguished favela-dwellers from the squatters they were often portrayed as.^{xviii} Residents who rented or bought into that market did not gain rights to city services. Their land tenure was insecure, but they were often able to ward off expulsion: authorities recognized that the city needed these favela-dwellers' work, and affordable housing didn't exist within the bounds of the formal city. The informal arrangement allowed the working poor a place in the city without the full guarantees of citizenship (McCann, *The Arc of Formality* 118). Their struggle to claim those guarantees pervades Bezerra's repertoire.

Bezerra's affair with the woman who brought him to Cantagalo was short-lived,

but his relationship with the morro lasted the rest of his life. His corpus would later reflect this dynamic: Like the embittered Zé Pelintra, Bezerra rejected songs about romantic love, and instead curated a repertoire of songs about workaday life on Rio's morros, from his informed position as both "northeasterner and *favelado* – poor twice over" (qtd. in Vianna 22).^{xix}

On Cantagalo, at small neighborhood bars, Bezerra picked up percussion and became acquainted with partido-alto, the samba sub-genre he would go on to promote as vocally as he flouted the label "sambandido." Partido-alto had emerged in early-twentieth-century Rio from a fusion of Afro-descended sacred and festive practices. Heavily improvisational and challenge-based, it showcases quick wits and versing acumen. It relies on call-and-response patterns and light instrumentation in a circle in which everyone is a composer, alternating improvised verses that are often imbued with humor (Lopes and Simas 211-213). Many of Bezerra's biggest hits are attributed to three composers, a sign of the partido-alto-style rodas in which those composers honed their verses. For these Brazilian citizens with second-class civic and social rights, creating sambas of social critique represented a powerful manifestation of what Eakin (273) has called "unofficial" cultural citizenship -- and Bezerra delivered their culture to millions of listeners.

By 1950, as he was becoming acquainted with *partideiros* -- practitioners of partido-alto -- around Rio's morros, Bezerra began to supplement his income playing backup percussion for *Rádio Clube do Brasil*. As he walked up and down Morro do Cantagalo to go to work, he recalled constant police harassment and preventive detainments called *prisão para averiguação* – imprisonment for a background check. That practice became even more rampant during the military dictatorship, from 1964-85 (Mustafa). Bezerra boasted jokingly that he was "champion of *averiguações*."^{xx} The police always found him innocent and let him go, but Bezerra argued persuasively that

these arbitrary imprisonments, often carried out to meet quotas, reinforced to the news media and, in turn, the broader public that he and his neighbors were dangerous criminals and deserved to be treated as such (Vianna 19-24).

On the 1989 album *Se não fosse o samba*, Bezerra satirized that police harassment in the title track, an exuberant and powerfully revealing samba by Carlinhos Russo and Zezinha do Vale: “[E]very time I’d go down Morro do Galo/ I’d take a beating/ The men’d jump at my waist/ Thinking they’d find that .38/ But when they didn’t find it/ They’d grow bitter and wouldn’t let me go/ They’d open the cell and throw me in/ In the slammer again for *averiguação*/ They’d check my record/ And the clean slate would say: He’s a good citizen.” The song meanwhile credits samba for allowing the sambista to be a “good citizen”: “If it weren’t for samba/ Who’s to say today I wouldn’t be mixed up in the ‘animal game?’/It didn’t let the elite make me a criminal/And throw me away” (Silva, “Se não fosse o samba”).^{xxi} The hit demonstrates how Bezerra’s composers denounced police abuses and defended their claims to citizenship through humorous sambas.

In the mid-1950s, Bezerra told his biographer, he went into “the gutter,” the realm of Zé Pelintra. He was unemployed and homeless; sleeping on newspapers, scorned by women, and, by his account, sharpening the wit that would infuse his performance style and ensure his culture-hero status in Rio and across Brazil. As he put it, “like the philosophers say, when the misery gets to be too much, it becomes comedy” (qtd. in Vianna 25).^{xxii} Still, by Bezerra’s account, he hadn’t found that comedy in his tragic life quite yet, and attempted suicide by drinking a cup of poison. Yet, as he told it, just as he was raising the cup to his lips a force knocked it from his hand. He said he later found out that force came from his Umbanda spirit-guide Orixá, Ogum (also Zé Pelintra’s spirit-guide) (Vianna 26-27).

As Vianna’s biography relates, Bezerra told a woman who occasionally offered him meals about his botched attempt to end his life. She sent him directly to an Umbanda

terreiro in the suburb of Rocha Miranda. There, a woman possessed by another Umbanda spirit, *preta velha* -- an elderly, enslaved Afro-Brazilian woman -- told Bezerra that he had crossed an ex-lover and an Exu, and both were taking revenge. The spirit told Bezerra to "put on white clothes and perform acts of charity."^{xxiii} She added, for good measure, that Bezerra was born to operate within the "world of music" and directed him to a *terreiro* in the south-zone neighborhood of Gávea to pursue his spiritual evolution. At that *terreiro*, Bezerra reported that the spirit of Ogum received him and claimed responsibility for saving his life. Ogum told Bezerra to stay at the *terreiro* and study. Bezerra stayed for four years, becoming, by his account, a medium -- someone who receives in both mind and body the pantheon of Umbanda spirits. Then, in 1961, Ogum told Bezerra he was ready to leave the *terreiro*, and would be granted a home. Bezerra said he walked out the door and a passerby handed him a key to a shack in a nearby favela, *Parque Proletário da Gávea* (Vianna 26-28).

Bezerra's biographer, Vianna, says this story reveals the extent to which Rio's poorest classes stretched the limits of reason and sought meaning for their hard-knock lives in Umbanda. But like his origin story, this tale may just as well reveal Bezerra's cunning intertwining of myth and reality as he crafted his Zé Pelintra-like image as culture hero -- the mischievous sambista mouthpiece for the voiceless masses.

Gávea Proletarian Park, where Bezerra moved in 1961, had begun as a Vargas-era housing project in 1942, one of several hastily constructed projects from that period. For the Vargas regime, as suggested above, favelas were places "where good, honest workers were corrupted by violence, alcoholism, laziness, and promiscuity" (Fischer 72-73). In turn, Vargas functionaries razed several favelas and showcased the proletarian parks as a model response to the favela "problem." Yet the projects housed around 8,000 people at most -- a negligible portion of Rio's burgeoning favela population (McCann, *The Arc of Formality* 123). As with most of Rio's state-planned housing

projects, within a short time, the projects became favelas themselves, subject to the same kinds of removal initiatives that had created them (B. Fischer 73-74).

Bezerra moved into his shack there with only a chair and a mat, but his work as a house painter and backup percussionist enabled him to slowly invest in his home. Yet these were the early years following the Cuban revolution, and as the Cold War climate intensified, leaders of Brazil's armed forces deposed leftist president João Goulart in 1964 and installed themselves in power. The conservative generals believed favelas were ripe for communist agitation and continued to support their removal. Bezerra lasted until 1970 in his shack in Gávea, when he came home from work one day to find that state agents had torn down his home and trucked his belongings, and pregnant wife, to the urban outskirts. He recalled the removal process as one of sub-human treatment: "They practiced terrorism, they'd come around with machine guns. ... The truck came and [they] threw my wife and everything in it, like animals" (qtd. in Vianna 30-31).^{xxiv}

That day, state agents had taken Bezerra's belongings to a new housing project thirty kilometers outside the city, in Cascadura; other residents were sent fifty kilometers away, to Padre Miguel. In such removals, residents and their belongings were often hauled beyond the reach of the city's public transport system. New roads dug out for projects remained unpaved, and as McCann points out, "water and sewage networks were, at best, still under construction" (Hard Times 31-32). To make matters worse, the state proceeded to charge for infrastructure and services that were not yet provided. Some residents refused to pay in protest; most lacked the money anyway.

Bezerra recalled that agents from the state housing company, Cohab, harassed residents, threatening to send them even farther out if they failed to make their monthly installments.^{xxv} "But if these people lived in a favela because they didn't have money for a proper home," he asked rhetorically, "how were they going to pay installments, condo fees, electricity, gas, and who knows what else? A lot of them lost those homes and went

back to the favelas. There was just no way it could work. And on top of everything, they had to pay for transport, because everyone's work was back in the city, in the South Zone" (qtd. in Vianna 31).^{xxvi} Residents who didn't lose their homes often sold them on an informal market and rented their way back into favelas near the ones they had been removed from. Meanwhile, newcomers built shacks between the houses that comprised the original projects, and the state quickly lost any incentive to provide infrastructure and services (McCann, *Hard Times*, 31-32). The projects, like the proletarian parks before them, became favelas, and evolved into some of Rio's most violent. Bezerra's experience of being tossed between favelas and distant housing projects reflected the insecure rights of all favela residents, and helped prepare him to assume his role as their spokesman.

Through it all, Bezerra continued to pursue a career in music. He recorded his first LP with Tapeçar Records, *Bezerra da Silva o rei do coco*, volume 1, which was released in 1975, followed by volume 2 in 1976. Those two albums reflected Bezerra's esteem for his early musical partner, fellow *pernambucano* and Umbanda adherent Jackson do Pandeiro, the true "rei do coco."^{xxvii} Tellingly, on volume 2, Bezerra released an homage to Zé Pelintra sung in first-person voice, by Pernambuco and Betinho: "Boy, you hear, I'm Zé Pelintra/ And I don't like people who overstep their bounds/ Anyone who messes with Zé Pelintra/ Is crazy or damned" (Silva, "Segura a Viola (Zé Pelintra)").^{xxviii} And finally, in 1977, more than thirty years after arriving in Rio, Bezerra secured a steady job with a *carteira assinada* -- Brazil's official work-identification papers, instituted under Vargas. His job was studio musician for the Rede Globo orchestra, where he stayed for eight years before leaving to pursue his career as a recording artist (Vianna 32-33). And the same year as he obtained his first real job, Bezerra made his affiliation with the partido-alto style official, with the 1977 release of his album *Partido Alto Nota 10*.

Between 1977 and 1980, Bezerra recorded three albums with CID records (*Partido Alto Nota 10*, vols. 1, 2, and 3). On vol. 1, the popular samba “O Ricardão,” by Edenal Rodrigues and Darci de Souza, made humorous reference to the experience of removal to far-flung projects: “I too am living/ where nobody else lives/ Out there, there’s no pollution/ No cars or trains” (Silva, “O Ricardão”).^{xxix} And Bezerra’s first major hit came on vol. 2, in 1979, with “Pega Eu,” by his friend from Morro do Cantagalo, Crioulo Doido (Silva, Pega Eu). That song and the other eleven tracks are representative of that moment on Rio’s morros. There is no mention of guns or hard drugs, which were still rare in the favelas. Most of the songs, including “Pega Eu,” satirized favela-dwellers’ poverty, recalling Bezerra’s experience:

O ladrão foi lá em casa / A robber showed up at my place
Quase morreu do coração / And almost died of a coronary (2x)
Já pensou se o gatuno / Can you imagine if that thief
Tem um infarto, malandro / Had had a heart attack, *malandro*,
E morre no meu barracão / And died in my shack?
Eu não tenho nada de luxo / I don’t have anything nice
Que possa agradar um ladrão / That could please a robber
É só uma cadeira quebrada / Just a broken chair
Um jornal que é meu colchão... / A newspaper that’s my mattress...

The early hit is typical of Bezerra’s repertoire. The Brazilian hip hop artist Marcelo D2 has observed that the humor in Bezerra’s songs – which owes to both the lyrics themselves and Bezerra’s spirited performance -- set Bezerra apart from contemporary hip-hop icons who offered similar social critiques: “[Bezerra’s] sly way of portraying things [is] more amusing. That’s the ‘Brazilian way.’ Don’t get mad, just make fun of your problems,” D2 told *New York Times* reporter Larry Rohter (Rohter). The phrase “Brazilian

way" is a translation of a cherished and reviled Brazilian cultural trope, the *jeitinho brasileiro*: the cunning way of improvising a solution to any problem, which evokes the craftiness of tricksters like Exu. What's more, like Exu, Bezerra made his presence felt in every possible space, as D2's comment reveals. While other *sambistas* rejected hip hop and rap as foreign imports, Bezerra embraced those styles, performing with and inspiring their practitioners, including D2, who called Bezerra the James Brown of Brazilian rap (Derraik and Neto).

In the years following Bezerra's rise to fame with "Pega Eu," global forces wrought dramatic changes on Rio's favelas. Those forces can be placed under two broad (and overlapping) umbrellas. The first comprises the regional debt crisis of the 1980s, the entrenchment of neoliberalism, and the attendant acceleration of globalization; the second, the reconfiguration of the global drug and arms trade. The former brought hyperinflation, economic stagnation, and state-contracting reforms, all of which characteristically hit Rio's poorest residents the hardest. The latter brought drug and arms trafficking, and the attendant violence, to Rio's morros. Those changes were portrayed with sophistication and humor in Bezerra's sambas.

As local and national leaders contrived policy responses, Bezerra gave voice, in real time, to the perspective from the favelas, as revealed in "A Rasteira do Presidente." That song responded to President José Sarney's (1985-90) "rasteira"-- a capoeira move akin to a slide tackle -- against hyperinflation, which had reached nearly 250 percent in 1985. Sarney's "Cruzado Plan" introduced a new and short-lived (to 1989) currency, the Cruzado, pegged to the dollar, and a wage- and price-freeze; like successive plans, it backfired, and by early 1987 inflation had surpassed January 1986 rates. "A Rasteira do Presidente" can be interpreted as a genuine celebration of the new Cruzado plan or as a mockery of yet another ill-fated policy. Regardless, the song cleverly highlights the

hardships of hyperinflation for favela residents, and denounces the jargon that elites used in their attempt to legitimate those hardships:

E não é mole não / And it's not easy

Vivendo dessa maneira / Living this way

Eles inventaram essa tal de inflação / They invented that thing called inflation

E o Presidente deu aquela rasteira / And the president made that tackle

(...)

ORTN e INPC / ORTN (national treasury bonds) and INPC (inflation index)

Eu escuto dizer, mas eu não sei o que é / I keep hearing talk – but I don't know what it is

Eu só sei que recebi meu pagamento / I just know I received my payment

Que não deu pra comprar meu alimento / And it wasn't enough to buy my food

Remarcaram os preços eu fiquei a pé (...)/ They marked up the prices and I was left behind (...)

O banco não me empresta dinheiro / The bank won't lend me money

porque não tenho bens para me garantir / Because I don't have any assets as guarantees

Veja bem, não pedi nada emprestado / But look here, I didn't ask for anything on loan

Dizem que devo dolar adoidado / Yet they say I owe mad dollars

Ao famigerado, FMI / To that infamous IMF

The song evokes a key aspect of Bezerra's, and Zé Pelintra's, opposition to the ruling class, which revolves around language. As "A Rasteira do Presidente" highlights, Brazilian elites tossed around cryptic acronyms to justify economic policies that left favela residents in increasingly desperate straits. Bezerra denounced the protective walls elites built around themselves through the use of jargon, and, as the mouthpiece for his

composers, responded with heavy slang as a form of resistance. In *Onde a Coruja Dorme*, the documentary mentioned above, Bezerra observed that slang as a weapon of resistance dated back to slavery, and that Brazil's elite had since co-opted that weapon through jargon.^{xxx} "So what do we do?," he continued. "We can talk to a 'doctor' just the same way, and he can sit there all day and not understand a thing. And then it's zero-zero." (Derraik and Neto).^{xxxi} Bezerra's songs were so laden with slang that one 1987 news story in *O Estado de São Paulo* included a glossary for readers (Stycer). And Bezerra released a veritable tribute to slang with the 2002 hit "*A gíria é cultura do povo*" -- Slang is the Culture of the Masses (Silva, "A gíria é cultura do povo").

WHITE COLLARS AND WHITE POWDER

From its industrial peak in the 1960s, Rio had been gradually deindustrializing and shifting toward a tourism-driven economy. Globalization from the 1980s onward accelerated that shift as the city's population continued to surge, prompting an expansion of the informal economy. Formal work grew increasingly scarce on the morros as cocaine use soared among the world's wealthy. The U.S. government and South American leaders largely blocked the export of cocaine from Andean nations, so drug and arms traffickers found new trade routes, and Rio emerged as a regional hub (McCann, *Hard Times* 134-135).

Favelas were an especially propitious terrain for traffickers, because of the lack of economic opportunities; their proximity to middle-class consumers (both tourists and locals) and poorly monitored ports; and their labyrinthine built environment with privileged look-out points (Perlman 175). Cocaine producers established processing plants in the jungles along Brazil's borders with the coca-growing countries of Paraguay, Bolivia, Colombia, and Peru. From there, the processed drug flowed to Rio. By the mid 1980s, U.S. and European arms, sometimes more sophisticated weapons of war than

those in the hands of police, flowed alongside cocaine into Rio's favelas (Perlman 179-181). Turf wars between rival traffickers escalated on Rio's morros and became a defining feature of life there.

Other forces intervened on a national and local level. When Brazil redemocratized in 1985, the right (and obligation) to vote was granted universally for the first time in the country's history. In turn, as Fischer highlights, "Brazilians from every corner of the country embraced the right to demand rights and thought deeply about how citizenship might be a catalyst for social transformation," a national and local dialogue that was reflected clearly in the idealistic constitution of 1988, and also in Bezerra's sambas. Yet "bribery, patronage, skewed media coverage, and networks of private interests" continued to dominate political culture, and Brazilian politicians went on stealing with impunity (B. Fischer 306-307). For favela residents, meanwhile, work that guaranteed any legal recognition or rights grew both scarcer and less desirable: the minimum wage was too low to pay for life even on the favela (B. Fischer 307). As McCann has shown, those forces brought the situation on Rio's favelas to a breaking point by 1988. The border between morro and *asfalto* was increasingly guarded by young men carrying automatic rifles, a situation that persists at present writing (Hard Times, 11-16).

Bezerra's composers proved some of the most astute observers of those deadly developments and the inherited injustices they betrayed. And Bezerra's recordings of their songs defied the media's sensationalist portrayal of urban violence. As chronicles of life on Rio's favelas, many of Bezerra's songs indeed reflected the increasing entrenchment of the drug trade. Cocaine earned frequent mention, usually hidden under humorous double-entendre, as in "São Murungar," by Jayminho, from the album *Justiça Social* (1987): "Tell me, grandma, who put cornmeal (*maizena*) in my powder?" (Silva, "São Murungar").^{xxxii} The song was banned from radio and television play. In typical trickster fashion, Bezerra said the idea of cocaine came from the censors' dirty minds: "It

could be cement powder, coffee powder," he provoked, adding, "cocaine is a habit of the capitalists" -- a truism ignored by most policymakers (Maria).^{xxxiii} On the same album, the song "*Preconceito de Cor*" (Racial Prejudice), by G. Martins and Naval, offered a compelling explanation for the generalization of favelas as the carriers of violence: "I vouch for my guys/ we're dark-skinned morro dwellers/ but nobody's stolen a thing/ that's racial prejudice" (Silva, "*Preconceito de Cor*").^{xxxiv}

From the mid 1980s, indiscriminate police brutality and desperate economic conditions fostered an environment in which drug traffickers could play a role akin to Hobsbawm's social bandit, ostensibly protecting their communities from a state and societal war against them.^{xxxv} One such trafficker was José Carlos dos Reis Encina, or "Escadinha," who earned the appreciation of many of his neighbors on Morro do Juramento for the favors and protections he offered. Escadinha was in and out of prison in the 1980s; after two spectacular escapes-- one by rowboat, another by helicopter on New Year's Eve 1985 -- he was recaptured in 1986. A few months later, Bezerra released "*Meu Bom Juiz*," by Beto sem Braço and Serginho Meriti, which gave voice to competing visions of legality and justice -- that of the "official" Brazil, versus the "*lei do morro*," the law of the hill (Silva, "*Meu bom juiz*"):

Aah, meu bom juiz / Oh my good judge
Não bata este martelo nem dê a sentença / Don't pound your gavel or give a sentence
Antes de ouvir o que o meu samba diz.. / Before you hear what my samba has to say
Pois este homem nao eh tao ruim quanto o senhor pensa / Because that man isn't as bad
as you think
Vou provar q lá no morro/ I'll prove that on the morro
Ele é rei, coroado pela gente/ We've crowned him our king
(...)

O morro é pobre e a pobreza não é vista com franqueza / The morro is poor, and poverty isn't viewed frankly
Nos olhos desse pessoal intelectual / In the eyes of those intellectuals
Mas quando eu alguém se inclina com vontade / But when someone shows the will
Em prol da comunidade / To help the community
Jamais será marginal / They'll never be a criminal
Buscando um jeito de ajudar o pobre / Finding a way to help the poor
Pra mim isto é mto legal / To me, that's really "legal" (cool and legal)

As the song implies, favela residents respected a parallel law, the *lei do morro*, which enshrined mutual protection and community cohesion. That law included protecting traffickers because, as one favela community leader told Fischer, “They were considered sons of the morro. And they were sons of workers.” They were not to be turned over to the “violence and abuse of the criminal justice system” (208).

In his repertoire and in interviews, Bezerra denounced that tragic criminal-justice system (see for instance “Ilha Grande,” 1987, by Laureano). He also played countless shows in prisons, and in favelas, with the sponsorship of drug traffickers and *bicheiros*. In 1996, Bezerra told *Estado de São Paulo* that he in fact *solely* played such venues in Rio, remarking on the elite’s distaste for his style: “Here in Rio I only play in favelas and prisons,” he said; “I’ve played in every prison in Rio except for Bangu I and Água Santa [maximum security prisons], which are supposed to be punishing the criminals [more harshly] and don’t offer shows” (qtd. in Migliaccio).^{xxxvi}

Facile interpretations cast Bezerra as an apologist for *bandidos*. Bezerra responded that the most pernicious criminals in Brazil were the ones in white collars. His shows did not make him any more of an apologist for gangsters than any other artist, he argued, as his biographer related: “He doesn’t deny knowing plenty of criminals and doing shows in the favelas that they sponsor,” Vianna wrote in the late 90s; “but he also

says he knows plenty of police commissioners (*delegados*), judges and lawyers, and plays shows sponsored by television, radio, ... multinational companies, municipal governments"; these sponsors, by his account, committed more damaging crimes than any drug traffickers he might know (Vianna 124).^{xxxvii} Bezerra's comment evokes the law of "*você sabe com quem está falando?*" (Do you know who you're talking to?), which Roberto DaMatta has analyzed (DaMatta 166-67), and which we might consider an elite parallel to the *lei do morro*. Meanwhile, Bezerra advocated that most of the so-called "bandits" he sang for were hard-working, upstanding citizens. He included himself in that mix, joking about how straight-laced he was: "[S]ometimes I'm even embarrassed; I get to the *bocada* [drug sales point] and drink mineral water" (qtd. in Stycer).^{xxxviii}

Bezerra's composers shared those messages on white-collar crime on the one hand, and their own hard work, on the other, through the songs he recorded for them. In 1992, Bezerra released the album *Presidente Caô Caô* (Crooked President). The title refers to President Fernando Collor de Mello, who was impeached at the end of that year for a massive embezzlement scheme. One track on the album, "*Não é conselho*," by Dario Augusto and Nilcileo Gomes, remarks on the misplaced scorn for favelas in the face of such systemic political chicanery (Silva, *Não É Conselho*):

É, doutor/ Hey 'doctor'
Isso é um alô não é conselho/ This is a lesson, not a suggestion
Mas não foi o preto quem botou/ It wasn't the black man who put
O meu brasil no vermelho / My Brazil in the red (...)
Juros alto, inflação/ High interest rates, inflation
mutretagem, mordomia/ kickbacks, fat-cats
Mas não foi o preto quem botou/ It wasn't the black man
Meu povão nessa agonia / Who put my people in this agony
É o colarinho esperto / It's the slick [white]-collar

Que dá lucro certo à elite vadia/ Who assures profit for that nasty elite...

As the '90s wore on they brought increased criminal turf monopolization in Rio's favelas and a deeper entrenchment of *milicias* -- brutal paramilitary groups comprised of former or off-duty police officers -- throughout the city in response. As McCann has shown, it was the decade when "criminal networks -- both traffickers and militias -- became integrated further in city and state politics, through local associations and direct support for corrupt officeholders." Homicide figures reflected those changes: during that decade in the metropolitan region of Rio, for every 100,000 men aged fifteen to nineteen, approximately 190 were killed each year in a shooting -- a mortality rate that surpassed that of any active war zone (McCann, *Hard Times* 160; 163).

In the face of those developments, Bezerra's composers reminded listeners that the culprits for that tragic situation were from the *asfalto*. In 1996, Bezerra released "*Desabafo do Juarez da Boca do Mato*," by Juarez da Boca do Mato and Zaba, which offers one example of a samba that gave voice to that political stance (Silva, "Desabafo do Juarez"):

Só combate o morro/ You only fight the morro

Não combate o asfalto também/ You don't fight the asfalto, too

Como transportar escopeta?/ How are pistols transported?

Fuzil AR-15 o morro não tem/ The morro doesn't make AR-15s

Navio não sobe o morro doutor/ Ships don't go up the morro, 'doctor'

Aeroporto no morro não tem/ And there's no airport up there

Lá também não tem fronteira/ There's also no border

Estrada, barreira pra ver quem é quem/ Highway, patrols to see who is who

Para você/ For you

Que só sabe do morro falar mal/ Who only says bad things about the morro

Fale também que somos vítimas/ Say we're also victims

De uma elite selvagem e marginal/ Of a savage and criminal elite
O morro pede/ The morro pleads
O fim da discriminação/ For the end of discrimination
Embora marginalizados/ Even though we're marginalized
Nós também somos cidadãos/ We're citizens too

The final line yet again reveals how Bezerra's composers explicitly invoked citizenship to claim the rights they were systematically denied. And as other sambas assert, not only were they citizens, they were among the country's hardest workers. Bezerra's albums consistently included references to the work of the so-called *marginais* of the morros. "O Poeta Operario," by Romildo and Nei Alberto, released on the 1990 album *Não Sou um Santo* (I'm No Saint), represents perhaps the most singular tribute to the labor of those composers from Rio's violently marginalized segments, who, despite their treatment, continuously remade Rio through their craftsmanship and culture (Silva, "O Poeta Operário"):

Poeta, operário e compositor, compositor/ Poet, operário [blue-collar worker], and composer
Repórter cronista do seu dia-a-dia/ Reporter, chronicler of his day-to-day
Que canta a tristeza e fala a verdade/ Who sings sorrow and speaks the truth
Compondo o progresso e também poesia/ Composing progress and poetry, too
Pinta o sofrimento maior que o salário/ Reveals suffering greater than salary
E nem com talento vê compensação/ And even with talent, isn't rewarded
Isso é que é um povo bom/ That's a good people
Mesmo passando fome, ao invés de revolta/ Even going hungry, instead of making trouble
Faz brotar no momento a mais nova canção/ He creates in that moment the newest song

E o poeta é quem vai levando a cruz/ And the poet is the one who goes on bearing the cross
Ganha mais quem nada faz/ Those who do nothing earn the most
Menos ganha quem produz/ Those who earn nothing are those who produce
Alegando a multidão/ Bringing joy to the masses
Que se embala em euforia/Who get wrapped up in euphoria
Vai cantando e no refrão/ Go on singing and in the refrain
Bom humor, filosofia/ Good humor, philosophy
Só sucesso não consola/ But success isn't enough
Pois só ganha micaria/ Because he earns chump change
E o grosso que vai para o bolso/ And the big bucks go to the pockets
Do Ecad é parceria/ of ECAD, that's a partnership

As the song relates, the blue-collar worker builds not only the city itself but the city's famous culture, bringing joy to the masses. Even that work goes unrewarded, as the white collars at ECAD pay only a pittance to the composers while keeping the rest for themselves.

In 2006, Simplicio Neto and Marcia Derraik's documentary *Onde a Coruja Dorme* (filmed in 1998), introduced above, put Bezerra's composers in the spotlight for the first time, reinforcing the message that they -- and the populations they spoke for -- were hard-working citizens. The production crew visited several of Bezerra's composers on Morro do Cantagalo, Morro da Coroa, Rocinha, and the Baixada Fluminense, the lowlands to the north of the city where much informal development spilt over in the late twentieth century. The documentary follows the protagonists between their places of work and the neighborhood bars where they did their composing, revealing the extent to which work permeates every aspect of life for those "good malandros." As they take breaks from their work to talk to the camera, they beat out samba rhythms with spades,

buckets, and the central instrument to partido-alto, their hands. The scenes capture how those hands built and rebuilt the city: they keep refrigeration systems running, sort and deliver Rio's mail, and remove the dead. They also create culture and recast citizenship, giving voice to the millions of favela dwellers who, in spite of this work, in the early 2000s continued to find themselves not only disenfranchised but targeted as criminals.

CONCLUSION: LESSONS FROM A CULTURE HERO

As Kubrusly suggested with his 1989 piece, Bezerra da Silva represented a singular mediator between favela and *asfalto* at a time when relations between the two were growing dangerously polarized. Bezerra was able to achieve that stature, in part, because his life story so closely paralleled the story of Rio's favelas. That lived experience prepared him to serve as ambassador for those communities. Meanwhile, the tales he told about his life and the public persona he projected gave him near mystical status. The ambiguity he cultivated surrounding his background and behavior evoked trickster tales and spirits dear to much of Rio's and Brazil's poor population. Bezerra sharpened his culture-hero image in the image of those spirits and practiced the same transcendence, communication, and defense of the voiceless, unsung lives that Zé Pelintra and Exu represent.

Bezerra's repertoire offered privileged perspectives from the favelas on the developments that fundamentally altered their relationship with the formal city in the 1980s and '90s. One can shed the more caustic lines berating the "nasty elite" and still find resounding yet unrecognized truths in Bezerra's songs. One is that the white-collar crime called "corruption" – which, when prosecuted, is more often than not treated as an individual, rather than a systemic, problem -- is a much more corrosive determinant of the city's and nation's fate than any ills emerged from the favelas. Yet urban Brazil's poorest residents continue to be treated as the root of the problem. As many of Bezerra's

sambas indicate, systemic racism -- another reality the country's elite (and some scholars too) have long denied or glossed over -- is at the root of that marginalization. In response, favela dwellers have protected themselves through a parallel law -- the law of the hill -- and through gestures, language, and humor of their own, as exemplified through Bezerra's life and work.

The greatest message from Bezerra's repertoire may still be that the forces governing life on the favelas, and life for the Brazilian and global urban poor more broadly, are much larger and more deeply entrenched in the global capitalist order than any local or national policy response has accounted for to date. Policymakers who continue to make decisions based on the city they imagine, rather than the city as it actually exists and organically evolves, would do well to heed those warnings. Bezerra died in 2005, and as the country continues to be rocked by the forces that took shape in his lifetime, no one has quite replaced him in offering crucial life lessons, with humor, from the "other side."^{xxxix}

ⁱ Original title in Portuguese: "Lições de vida com samba e humor, por Bezerra da Silva." All translations are my own. Brazilian artists are often known by their first names or nicknames, and this paper follows that custom.

ⁱⁱ Original Portuguese: "um exuberante vitrine de um mundo habitado pela violência e pelo horror"; "lado da fatura"; "[se] aproximar um tiquinho do território onde está quase todo mundo nesse país mal dividido".

ⁱⁱⁱ On this phenomenon, also see Sean Purdy, "Constructing Pariah Spaces in the Americas: Newspaper Representations of Slums, Ghettos, and Favelas in the 1960s," in Karen Dubinsky, Catherine Krull, Susan Lord, Sean Mills, Scott Rutherford, eds., *New World Coming: The Sixties and the Shaping of Global Consciousness* (Toronto: Between the Lines Press, 2009), Chapter 21.

^{iv} For more on this, see Claudia Neiva de Mattos, "Bezerra da Silva: singular e plural," *Ipotesi, Juiz de Fora*, v.15, n.2, 111.

^v Original Portuguese: O morro não tem voz. Como o morro não tem direito a defesa, só tem direito a ouvir - marginal, safado, ladrão - então que que faz os autores do morro? Ele [sic] diz cantando aquilo que ele queria dizer falando, e eu sou o porta-voz".

^{vi} Original Portuguese: "ilustres desconhecidos."

vii Original Portuguese: "A razão do meu sucesso/ Não sou eu nem é minha versatilidade/ É que eu gravo com uma pá de pagodeiros/ Que são compositores de verdade."

viii ECAD stands for *Escritório Central de Arrecadação e Distribuição* (Central Collection and Distribution Agency). The agency is notoriously corrupt. See "ECAD e associações de direitos autorais são condenadas por formação de cartel, multas somam mais de R\$ 38 milhões," *Conselho Administrativo de Defesa Econômica*, March 3, 2013, accessed May 1, 2018, <http://www.cade.gov.br/noticias/ecad-e-associacoes-de-direitos-autorais-sao-condenadas-por-formacao-de-cartel>.

ix Original Portuguese: "uma quadrilha de bandidos."

x Original Portuguese: "'Porque eu gravo para pessoas pobres, me chamam de cantor de bandido'"

xi Original Portuguese: "Dizem que eu sou malandro / cantor de bandido e até revoltado/ somente porque canto a realidade/ de um povo falido e marginalizado/ na verdade eu sou um cronista que transmite o dia a dia do meu povo sofredor."

xii On the centrality of the malandro to samba beginning in the 1920s and 30s, see also Carlos Sandroni, *Feitiço Decente*, part II, esp. ch. 3: "De malandro a compositor"; and Claudia Matos, *Acertei no milhar: malandragem e samba no tempo de Getúlio*.

xiii On Exu as a key "mouthpiece" in the world of samba, also see Muniz Sodré, *Samba, o Dono do Corpo*, 67-68. Exu's role as guardian of the crossroads, and his propensity to do acts considered "evil" in the Judeo-Christian tradition, have meant that over the years he has often been linked to the devil in westernized Afro-Brazilian religions. On this connection, and the evolution of interpretations and invocations of Exu in Brazil, see especially Prandi.

xiv Original Portuguese: "Ja começa daí a confusão."

xv Original Portuguese: "[porque] ia custar muito dinheiro retificar isso"

xvi Original Portuguese: "Mas depois pedi perdão a Deus e tudo bem."

xvii Population data from *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*, Sinopse do Censo Demográfico, accessed online at <https://censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?dados=6&uf=00>.

xviii Original Portuguese: "Aluguei um barraco."

xix Original Portuguese: "nordestino e favelado – pobre duas vezes"

xx Original Portuguese: "campeão das averiguações."

xxi Original Portuguese: "E toda vez que descia o meu morro do galo/ Eu tomava uma dura /Os homens voavam na minha cintura/ Pensando encontrar aquele três oitão/ Mas como não achavam/ Ficavam mordidos não dispensavam/ Abriam a caçapa e lá me jogavam/ Mais uma vez na tranca-dura pra averiguação/ Batiam meu boletim/ O nada consta dizia: ele é um bom cidadão"; "E se não fosse o samba/ Quem sabe hoje em dia eu seria do bicho?/ Não deixou a elite me fazer marginal/ E também em seguida me jogar no lixo."

xxii Original Portuguese: "Como dizem os filósofos, quando a miséria é demais ela se torna engraçada."

xxiii Original Portuguese: "botar roupa branca e fazer caridade."

xxiv Original Portuguese: "O que eles faziam era terrorismo, eles chegavam com metralhadora. ... O caminhão chegou e botou mulher e tudo dentro, fazia feito bicho"

^{xxv} In the early '70s the "city of Rio was still delineated by the former Federal District, and it comprised the State of Guanabara, separate from the State of Rio de Janeiro." COHAB (*Companhia de Habitação Popular do Estado da Guanabara*) was the state housing company that, together with the national-level program, CHISAM (Coordenação da Habitação de Interesse Social da Área Metropolitana), was charged with removal-and-resettlement programs. See Perlman, 272.

^{xxvi} Original Portuguese: "Mas se o cara vivia numa favela porque não tinha dinheiro pra ter uma casa, como é que ia pagar prestação, condomínio, luz, gás e sei lá mais o quê. Muitos perderam a tal da casa e voltaram para as favelas, não tinha condição. Ainda tinha que pagar transporte porque o serviço do pessoal era por aqui, pela cidade, zona sul... era aqui que trabalhavam antes da tal remoção."

^{xxvii} According to Jackson do Pandeiro's biographers, Jackson and Bezerra had become friends and begun composing together in 1959. See Moura and Vicente.

^{xxviii} Original Portuguese: "Menino é que eu sou o Zé Pilintra/ E não gosto de nego abusado/ Quem mexer com Zé Pilintra/ Está doido ou tá danado."

^{xxix} Original Portuguese: "Eu também tô morando/ onde não mora ninguém/ Lá não tem poluição/ Não passa carro e nem passa trem."

^{xxx} The documentary was filmed in the late '90s and released several times (2001; 2006; 2010, and 2012) in different formats; for the purposes of this paper, I reference the 2006 release, which is the version that was made for television and is available on YouTube.

^{xxxi} "Doctor" is often used in Portuguese to refer to someone with a university degree, or, more broadly, just a member of the elite. Original Portuguese: "Então que que a gente faz. A gente também pode conversar com o doutor do mesmo jeito, ele ficar o dia todo sentado, e não entender nada também, aí é zero a zero."

^{xxxii} Original Portuguese: "Me diz, vovó, quem foi que botou maisena na minha pó?"

^{xxxiii} Original Portuguese: "Pode ser pó de café, pó de cimento... cocaína é coisa de capitalista"

^{xxxiv} Original Portuguese: "Eu assino embaixo doutor por minha rapaziada / Somos criolos do morro mas ninguém roubou nada / Isso é preconceito de cor."

^{xxxv} On "social banditry," see Eric Hobsbawm, *Social Bandits and Primitive Rebels* (Hobsbawm), and McCann, *Hard Times*, 126-127.

^{xxxvi} Original Portuguese: "[A]qui no Rio só canto em favela ou então em presidio. ... Já cantei em todos os presídios do Rio, menos em Bangu I e Água Santa [maximum security prisons], que são considerados castigo para os presos e não podem receber artistas."

^{xxxvii} Original Portuguese: "Ele não nega conhecer muitos bandidos e fazer shows de comunidade patrocinado por eles, mas também afirma conhecer delegados, juizes, advogados e fazer shows patrocinados por televisões, radios, sindicatos, empresas multinacionais, prefeituras, clubes etc."

^{xxxviii} Original Portuguese: "tem hora que eu tenho até vergonha: chego na bocada e bebo agua mineral."

^{xxxix} One journalist recently published a piece about how much Brazil could use Bezerra da Silva, relating themes from each of his albums to the current economic, political, and security crisis. See Pedro Alexandre Sanches, "O que Berrava Bezerra," *Carta Capital*, accessed online at <http://farofafa.cartacapital.com.br/2012/07/23/bezerra-da-silva-o-partideiro-indigesto/>.

WORKS CITED

- Abreu, Martha. "Mulatas, Crioulos and Morenas: Racial Hierarchy, Gender Relations, and National Identity in Postabolition Popular Song." Scully, Pamela and Diana Paton. *Gender and Slave Emancipation in the Atlantic World*. Durham: Duke University Press, 2005.
- Barbosa, Maria José Somerlate. "Exú: 'Verbo Devoluto'." Fonseca, Maria Nazareth Soares. *Brasil Afro-Brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- Bastide, Roger. *Candomblé da Bahia (rito nagô)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.
- Brown, Diana DeG. "Power, Invention, and the Politics of Race: Umbanda Past and Future." Crook, Larry and Randal Johnson. *Black Brazil: Culture, Identity, and Social Mobilization*. Los Angeles: UCLA Latin American Studies, 1999.
- DaMatta, Roberto. *Carnavais, malandros, e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- Dealtry, Giovanna. *No fio da navalha: malandragem na literatura e no samba*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2009.
- Eakin, Marshall. *Becoming Brazilians: Race and National Identity in Twentieth-Century Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Fischer. n.d.
- Fischer, Brodwyn. *A Poverty of Rights: Citizenship and Inequality in Twentieth-Century Rio de Janeiro*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- Hale, Lindsay. *Hearing the Mermaid's Song: The Umbanda Religion in Rio de Janeiro*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2009.
- Hertzman, Marc. *Making Samba*. Durham: Duke University Press, 2013.
- Hobsbawm, Eric. *Social Bandits and Primitive Rebels*. Glencoe, Ill: Free Press, 1960.
- Kubrusly, Mauricio. "Lições de Vida com samba e humor, por Bezerra da Silva." *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 13 June 1989. Newspaper.
- Lopes, Nei and Luiz Antonio Simas. *Dicionário da História Social do Samba*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- Maria, Cleusa. "A ira do homem de boa vontade." *Jornal do Brasil* 17 June 1987: Caderno B.
- Matos, Claudia. *Acertei no milhar: malandragem e samba no tempo de Getúlio*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- Matos, Claudia Neiva de. "Bezerra da Silva, singular e plural." *IPOTESI* 15.2 (2011): 99-114.

-
- McCann, Bryan. *Hard Times in the Marvelous City*. Durham: Duke University Press, 2014.
- . *Hello, Hello Brazil*. Duke: Durham University Press, 2004.
- McCann, Bryan. "The Arc of Formality in Twentieth-Century Rio de Janeiro." Tutino, John and Martin Melosi. *New World Cities. Challenges of Urbanization and Globalization in the Americas*: UNC Chapel Hill Press, 2019. 112-145.
- Migliaccio, Marcelo. "Bezerra da Silva chega à Zona Sul carioca." *O Estado de São Paulo* 15 July 1996.
- Moura, Fernando and Antônio Vicente. *Jackson do Pandeiro: O Rei do Ritmo*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- Mustafa, Letícia Rodrigues. "Prisão para averiguação: um estudo de caso." 1 March 2018. *Jus Brasil*. December 2019.
<<https://leticiamustafa.jusbrasil.com.br/artigos/319987718/prisao-para-averiguacao>>.
- Onde a Coruja Dorme*. Dirs. Marcia Derraik and Simplício Neto. 2006. Documentary. Accessed on YouTube at <https://www.youtube.com/watch?v=fSs0X1RPLuU&t=2728s>.
- Perlman, Janice. *Favela: Four Decades of Living on the Edge in Rio de Janeiro*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Prandi, Reginaldo. "Exu, de mensageiro ao diabo." *Revista USP no. 50* (junho/agosto 2001): 46-63.
- "Presídio da Ilha Grande." *Fantástico*. TV Globo, 1981.
- Purdy, Sean. "Constructing Pariah Spaces in the Americas: Newspaper Representations of Slums, GHettos, and Favelas in the 1960s." Dubinsky, Karen, et al. *New World Coming: The Sixties and the Shaping of Global Consciousness*. Toronto: Between the Lines Press, 2009. Chapter 21.
- Rohter, Larry. "Showing Off Eclectic Tastes." *The New York Times* 21 July 2011.
- Sandroni, Carlos. *Feitiço Decente: Transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012 (2001).
- Sedano, Eder Aparecido Ferreira. *Bezerra da Silva: musica, malandragem, e resistência nos morros cariocas*. São Paulo: e-Manuscript, 2018.
- Silva, Bezerra da. "'A gíria é cultura do povo'." *Bezerra da Silva*. By Ainda Sem Compositor. Atracção Fonográfica, 2002. CD.

-
- Silva, Bezerra da. "'A Lei do Morro'." *Produto do Morro*. By Nei Silva, Paulinho Correia and Trambique. RCA Vik, 1984. LP.
- Silva, Bezerra da. "'Compositores de Verdade'." *Alô Malandragem, Maloca o Flagrante*. By Romildo, Édson Show and Naval. RCA/Vik, 1986. LP.
- Silva, Bezerra da. "'Desabafo do Juarez'." *Meu Samba É Duro na Queda*. By Juarez da Boca do Mato and Zaba. RGE, 1996. Compact Disc.
- Silva, Bezerra da. "'Ilha Grande'." *Justiça Social*. By Laureano. RCA-Victor, 1987. LP.
- Silva, Bezerra da. "'Meu bom juiz'." *Alô Malandragem, Maloca o Flagrante*. By Beto sem Braço and Serginho Meriti. RCA Vik, 1986. LP.
- Silva, Bezerra da. "'O Poeta Operário'." *Eu Não Sou Santo*. By Romildo and Nei Alberto. BMG-Ariola, 1990. LP.
- Silva, Bezerra da. "'O Ricardão'." *Partido Alto Nota 10, vol. 1*. By Edenal Rodrigues and Darci de Souza. CID, 1977. LP.
- Silva, Bezerra da. "'Partideiro sem nó na garganta'." *Presidente Caô Caô*. By Franco Teixeira, Adelzonilton and Nilo Dias. 1992. LP.
- Silva, Bezerra da. "'Preconceito de Cor'." *Justiça Social*. By G. Martins and Naval. RCA Victor, 1987. LP.
- Silva, Bezerra da. "'São Murungar'." *Justiça Social*. By Jayminho. 1987. LP.
- Silva, Bezerra da. "'Se não fosse o samba'." *Se Não Fosse o Samba*. By Carlinhos Russo and Zezinha do Valle. RCA, 1989. LP.
- Silva, Bezerra da. "'Se Não Fosse o Samba'." *Se Não Fosse o Samba*. By Carlinhos Russo and Zezinha do Valle. BMG-Ariola, 1989. CD.
- Silva, Bezerra da. "'Segura a Viola (Zé Pelintra)'." *O Rei do Coco vol. 2*. By Pernambuco and Betinho. Tapeçar, 1976. LP.
- Silva, Bezerra da. "Não É Conselho." *Presidente Caô Caô*. By Dario Augusto and Nilcilea Gomes. BMG-Ariola, 1992. LP.
- Silva, Bezerra da. "Partideiro sem nó na garganta." *Presidente Caô Caô*. By Franco Teixeira, Adelzonilton and Nilo Dias. Rio de Janeiro: BMG-Ariola, 1992. LP.
- Silva, Bezerra da. "Pega Eu." *Partido Alto Nota 10 - Vol. 2*. By Crioulo Doido. CID, n.d. LP.
- Simas, Luiz Antonio. *Zé e Cassio, dois cariocas*. 14 September 2017. Newspaper. 1 12 2019. <<https://oglobo.globo.com/cultura/ze-cassio-dois-cariocas-21818092>>.
- Sodré, Muniz. *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

Stycer, Mauricio. "Justiça Social: Bezerrão." *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 26 July 1987. Newspaper.

Valente, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

Vianna, Letícia. *Bezerra da Silva: Produto do Morro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

La literatura como resistencia colectiva en *Los ríos profundos* y *Martín Fierro*¹

Azucena Trincado Murugarren
UC Santa Barbara

RESUMEN

El objetivo de este artículo es estudiar la literatura desde su función política y tratar de entender a través de las obras *Los ríos profundos* (1958) de José María Arguedas y *Martín Fierro* (1972-79) de José Hernández las resistencias colectivas que se generan en los ambientes de ocio planteados por los autores, indagando en el papel social que tienen las chicherías y pulperías, entre otros, para la creación del imaginario común. Planteo que existe la posibilidad de articular nuevos paradigmas para la transformación social desde la experiencia compartida y habitada que se genera en los espacios de ocio, donde la literatura se concibe como un espacio para la resistencia y la regeneración social y política en sí misma.

PALABRAS CLAVE: Espacios de ocio; función política; comunitarismo; *Los ríos profundos*; *Martín Fierro*; chicherías; pulperías

ABSTRACT

The aim of this article is to study literature from its political role and try to understand through the works *Los Ríos Profundos* (1958) by José María Arguedas and *Martín Fierro* (1972-79) by José Hernández the collective resistance generated in the environments of leisure. The goal is to navigate this research towards the social role that “chicherías” and “pulperías” have, among others, for the creation of the common imaginary. I propose that there is the possibility of articulating new paradigms for social transformation based on the shared and inhabited experience generated in leisure spaces, where literature is conceived as a space for resistance and social and political regeneration in itself.

KEYWORDS: Leisure spaces; political function; communitarianism; *Los Ríos Profundos*; *Martín Fierro*; chicherías; pulperías

¹ Mis agradecimientos al Profesor Leo Cabranes-Grant por sus comentarios y lectura crítica.

A lo largo y ancho del mundo los bares son conocidos como cantinas, tascas, botiquines, chinganas, chicherías, pulperías o boliches. Depende a quién preguntes. En estos antros podemos encontrarnos con personajes de todo tipo, espectáculos de ocio y/o de gresca, pero también son lugares donde prima la alegría y la jarana. España es uno de los países del mundo con más bares por habitante, uno por cada 175 personas. El español llega a contabilizar una cuantiosa cantidad de sinónimos para referirse a la actividad ociosa, como jarana, jolgorio, parranda, fiesta, bullicio, bulla o milonga. Todos estos ricos términos que tiene la lengua castellana muestran la riqueza social que tanto la lengua como sus hablantes poseen para referirse a aquellos momentos en donde la dicha y el ocio se apoderan de la gente en diferentes escenarios.

Este artículo trata de analizar estos espacios de ocio, de jarana, desde su relación estrecha con los cuerpos que generan el ambiente, y en cómo son representados y narrados, a través dos textos literarios: *Los ríos profundos* (1958) del peruano José María Arguedas, y *Martín Fierro* (1872-79) del argentino José Hernández. Cuando hablamos de tabernas no nos referimos solamente al espacio físico, al igual que cuando hablamos de jolgorio no nos referimos solamente a los cuerpos que agencializan la fiesta, sino a la colectividad que se genera por compartir la fiesta dentro de un espacio común. De estos textos tomaré como ejes vertebradores los espacios de ocio, no de manera casual, sino de forma intencionada, ya que ¿no son nuestras celebraciones, nuestras fiestas, partes esenciales para las construcciones culturales y para el desarrollo cultural de los sujetos y de las sociedades?

En este sentido, Gloria G. Durán rastrea una genealogía desde los espacios conocidos como salones hasta los centros de ocio hoy en día. Según la autora estos espacios surgen como espacios de resistencia ante un espacio público que, en vez

de garantizar los derechos fundamentales de las personas, limita las libertades de estas. Con la aceleración de la creación de los Estados Absolutos a partir del siglo XVI, el espacio público queda más restringido. Allá donde en épocas anteriores las distintas clases sociales se habían comunicado y relacionado de manera más o menos libre y donde la mezcla entre los distintos estratos sociales era más habitual, se comienza a generar un bloqueo social que conlleva una mayor estratificación de las clases sociales, tal como rastrea Foucault en su ensayo *Seguridad, territorio y población* (1977-1978).

Según Durán “la esfera pública será pues, desde su mismo origen, un lugar de juego de posibilidad y contradicción estará generado por seres que se juntan para dibujar un común que se hace y se deshace en un proceso permanente” (200). En este panorama y ante el auge de la burguesía nacen los espacios que atañen a este ensayo, nichos que sirven como contra-espacios para la resistencia. Será en la época de la transición hacia la configuración de los estados modernos donde se llevará a cabo un cambio radical en la concepción política de las naciones. Estos impulsos transformadores vendrán de la mano de la recodificación de lo común.

La intención de este artículo no es solo entender el espacio en su dimensión material y separada de los social, sino comprender los espacios desde su relación estrecha con el cuerpo. En ciertas ocasiones, una tiene la sensación de que el mundo de las ideas se olvidó del cuerpo que, como expresa Foucault en *Cuerpos utópicos y heterotopías del espacio*, resulta ser el punto cero del mundo, desde donde nacen todas las utopías y todo posible pensamiento. Es también nuestro cuerpo compañero que nos indica que las grandes revoluciones sociales son aquellas revoluciones de lo cotidiano, de nuestra afectividad con la vida. De modo que este trabajo además de intentar conceptualizar las relaciones afectivas, sociales y somáticas que se generan en espacios de ocio como las tabernas, trata de traer

al plano académico aquellas temáticas que, como la baja literatura, han sido considerados temas menores para el desarrollo del pensamiento abstracto.

Tal como indica Bolívar Echeverría en *Definición de la cultura*, instaladas ya en el siglo XXI, existe por una parte de los estudios culturales actuales cierta reticencia a la teoría, que llega a denominar como “horror a la teoría”. Personalmente creo que el calificativo de horror es algo dramático. Sí que existe, sin embargo, una recurrente desconfianza por parte de algunos sectores debido a la arbitrariedad que ciertas teorías especulativas realizan, sobre todo, en temas sociales como los estudios de género, raza, etnia, nación, donde se llegan a reproducir patrones y dinámicas de poder coloniales. Ante esta realidad, este trabajo pretende ser crítico con la hegemonía del saber y no olvida la relación intrínseca que existe entre los discursos y los sistemas de poder.

Bolívar Echeverría en este mismo ensayo establece que el juego, la fiesta y el arte constituyen y permiten el desarrollo cultural, al igual que contribuyen no solo a la reproducción cultural, sino a la afirmación misma de la existencia: “la experiencia política fundamental de la anulación y el restablecimiento del sentido del mundo de la vida, de la destrucción y la reconstrucción de la “naturalidad” de lo humano, es decir, de la “necesidad contingente” de su existencia” (Posición 1849, Kindle).

En la ruptura que se da en la fiesta, además de materializarse una necesidad de reafirmar nuestra experiencia, como se da en el juego a través de los mecanismos lúdicos, también se instala en los individuos una singularidad necesaria para la construcción de las identidades de sujetos adscritos a ciertos momentos históricos. Bolívar Echeverría llega en incluso a decir que es en la fiesta donde “el ser humano alcanza la percepción “verdadera” de la objetividad del objeto y la “vivencia” más radical de la subjetividad del sujeto” (Posición 1882, Kindle) a través

de un proceso de ruptura con la cotidianeidad, donde podemos reafirmar nuestro verdadero ser. Es quizás por ese movimiento de ruptura que se da en los ambientes festivos, donde se destruye y reconstruye el plano imaginativo y especulativo del estatus de las personas que habitan ese cosmos, que también tiende a este doble movimiento entre destrucción y reconstrucción, donde se podría observar una tendencia mitigadora de las clases sociales dentro de los ambientes festivos.

Lo cotidiano por lo tanto se transforma en una categoría de análisis en sí mismo. La tensión entre lo cotidiano y lo excepcional se puede apreciar en los estudios de crítica literaria, cultural e histórica. Es en la cotidianeidad del buen vivir donde encontramos el desarrollo pleno de las capacidades sociales de las personas que conforman el tejido social. Aquello que llamamos población y sociedad está formada por personas individuales que a través de la vida colectiva genera un tipo de expresión social. Por eso pretendo analizar cómo se resuelve el pacto demográfico de algunos de los países de América Latina a través de sus espacios de ocio, que pese a lo que muchas personas puedan pensar, también son susceptibles a las dinámicas sociales y a la política.

Estos espacios son además lugares de encuentro, son espacios ligados a su temporalidad, a la noción de "evento", donde cuerpo, espacio y tiempo actúan de forma conjunta. Es posible rastrear la construcción de estas *heterotopías*, en el sentido foucaultiano, donde los sitios de ocio surgen como resistencia a una sociedad altamente jerarquizada. Pasando por los salones, por las recepciones sociales en las casas de intelectuales, por las fondas y pulperías, llegando hasta el concepto moderno de bar.

En realidad, podríamos hablar de una búsqueda de nuevas relaciones sociales o de las relaciones sociales que no reproduzcan las existentes, sino que generen unas nuevas posibles en las que cada cual pueda ser cada cual. Un espacio resiliente y ciertamente heterotópico. Una mezcla de modos de resistencia y de experimentación de nuevas vías de

organización, modos alternativos de hacer, de amar, de comer, y de desarrollar todas esas pequeñas parcelas que componen una vida. (Durán 202).

A través de las obras de *Martín Fierro*, de José Hernández, y *Los ríos profundos*, de José María Arguedas, analizaré cuáles son las respuestas de los autores para el complejo pacto demográfico al que las naciones latinoamericanas deben enfrentarse, teniendo siempre en cuenta la diversidad étnico y social que conforman estas naciones. Los proyectos por la independencia, por la construcción de las naciones soberanas de América del Sur, no solo fueron proyectos políticos y territoriales, sino que expresaron la necesidad de atender al pacto social y demográfico que tenía que llevarse a cabo para que todas las personas, en el mejor de los casos, formaran parte de esta nueva conjunción política y social a la que llamamos nación.

Además de la conjunción del pacto demográfico, el objetivo de este trabajo es hacer un recorrido a través de los espacios sociales que representan las tabernas para indagar detenidamente en la experiencia de vida de los sujetos sociales que las habitan en los textos mediante la reconstrucción del entorno material y social, pero también del artístico, como es el caso del vínculo que subyace entre los espacios de ocio y la música. Pues pese a los dispositivos de control que surgen desde estos espacios, tal como expresa Gloria G. Durán: "no deja también de ser cierto, que muchos bares han sido lugares de encuentro y tal vez de génesis de un común altamente interesante" (204).

Sería también interesante pensar esta materia a través de los planteamientos culturales propuestos por Néstor García Canclini y aseverar que en los ambientes festivos se dan procesos de desterritorialización y reterritorialización de la cultura, al igual que de la psique de las personas, posibilitando una ruptura también en sus roles sociales. Podría pensarse que quizás en estos ambientes embriagados y embriagadores las presiones sociales se hicieran más laxas, y, por lo tanto, se podría

plantear que se diera una desterritorialización de clase de manera momentánea. Sería interesante investigar cuáles son los resultados de la consiguiente reterritorialización del pisque una vez abandonados estos espacios de ruptura llamados bares para reincorporarse al espacio público y ajustarse de nuevo a los rígidos roles de las clases sociales que imperan en el espacio público.

Los espacios de ocio no son simples representaciones y espejos de la realidad social, sino que tienen la capacidad de aportar, o no, un nuevo significado a la realidad social. Debido a esto, los bares pueden tener un carácter *mimético* y evidenciar relaciones de poder a través del control, las limitaciones y la permisibilidad. No obstante, en otro plano, pueden actuar como espacios para la transformación social desde su vinculación colectiva. Es por ello por lo que operan, en muchas ocasiones, como mitigadores de las desigualdades sociales y económicas que de forma tan evidente se dan en la esfera pública. Es decir, pueden ser lugares que inviten a la resistencia de un orden jerarquizado y donde la gente percibe cierta sensación de libertad, o de virtud liberadora, en términos de Spinoza, mientras se generan dispositivos de control de los cuerpos.

El desarrollo de los espacios para suplir la demanda de bebida y comida va acorde al desarrollo de la cultura capitalista, donde la compraventa de productos empieza a ser un mercadeo común y donde las migraciones o el ir y venir de las personas es más habitual. En concreto al caso argentino, las pulperías del *Martín Fierro* nacen de un contexto específico, como el de las fronteras y el de las tensiones entre urbe y pampa. En el siglo XIX se crearon varias de las pulperías errantes, improvisadas y nómadas, como el propio gaucho, como reseña María José Magliano “para poder rastrear tanto la variedad de productos comercializados en la frontera como la conformación de la dieta y el consumo cotidiano” (410).

En la relación somática entre las pulperías y el propio Martín Fierro, observamos que el nomadismo es precisamente un elemento común entre ambos entes. Existe una relación esencial entre el nomadismo del gaucho Martín Fierro y las pulperías errantes que se colocaban en las fronteras en el siglo XIX. Allá donde había cuerpo, había, por lo tanto, pulpería, y allá donde hay pulperías hay cuerpos. Es una relación de dependencia y de mutua necesidad, tal como indica el propio gaucho: "Era un amigo del jefe / que con un boliche estaba; / yerba y tabaco nos daba / por la pluma de avestruz, / y hasta le hacía ver la luz / al que un cuero le llevaba. / Sólo tenía cuatro frascos / y unas barricas vacías, / y a la gente le vendía / todo cuanto precisaba: / a veces creiba que estaba / allí la proveduría" (*Martín Fierro* 82).

En la primera parte de *Martín Fierro* los boliches aparecen como vías de escape a la vida dura de las estancias: "No teníamos más permiso, / ni otro alivio la gauchada, / que salir de madrugada, / cuando no había indio ninguno, / campo ajuera / a hacer boliadas, / desocando los reyunos. / Y cáibamos al cantón / con los fletes aplastaos, / pero a veces medio aviaos / con plumas y algunos cueros / que áhi no más con el pulpero / los teníamos negociaos" (81). Las pulperías y los boliches son esos espacios donde se da una ruptura propicia para la representación cultural, pues tal como explica Martín Fierro, es a través de estos espacios de ocio y de jarana que surge su canto: "Mi gala en las pulperías / era, cuanto había más gente, / ponerme medio caliente, / pues, cuando puntiao me encuentro, / me salen coplas de adentro / como agua de la virtiente" (66).

Además de las implicaciones en el desarrollo personal de los sujetos, también son lugares de encuentro entre las distintas etnias y clases sociales, sensibles, en muchas ocasiones, a las tensiones propias de la esfera pública. Como decía anteriormente, estos espacios invitan tanto a la mitigación de las clases

sociales como al refuerzo de estas, al igual que de los sistemas jerárquicos de poder y control. Los cuerpos que habitan en los boliches y pulperías no son solo los gauchos, sino que por ahí pasan trabajadores de una considerada escala social más alta que la de Martín Fierro, con la que, a través del consumo de alcohol, se relaciona, algo que quizás fuera del boliche no sería posible, o no se haría desde una cierta sensación de igualdad: “Otra vez en el boliche / estaba haciendo la tarde; / cayó un gaucho que hacía alarde / de guapo y peliador; / a la llegada metió / el pingo hasta la ramada, / y yo sin decirle nada/ me quedé en el mostrador. / Era un terne de aquel pago / que naides lo reprendía, / que sus enriedos tenía / con el señor comendante; / y como era protegido, / andaba muy entonao / y a cualquiera desgraciao / lo llevaba por delante” (104).

Asimismo, los espacios de las pulperías son espacios donde las personas de distintas etnias se relacionan entre sí, aunque con resultados un tanto negativos, pues casi todos los encuentros del gaucho con otros acaban en gresca. Sin embargo, son representaciones de las diversas identidades raciales y/o nacionales que el país recogía. En la obra podemos encontrar referencias a gringos e ingleses: “Allí un gringo con un órgano / y una mona que bailaba / haciéndonós rair estaba / cuando le tocó el arreo. / ¡Tan grande el gringo y tan feo, / lo viera cómo lloraba!” (67), al igual que se observa el contacto con otras etnias, como la negra: “Supe una vez por desgracia / que había un baile por allí, / y medio desesperao / a ver la milonga fui. / Reunidos al pericón / tantos amigos hallé, / que alegre de verme entre ellos / esa noche me apedé. / Como nunca, en la ocasión / por peliar me dio la tranca, / y la emprendí con un negro / que trujo una negra en ancas” (98-99).

¿Cómo se resuelve, por lo tanto, el pacto social y demográfico? Los resultados del contacto de estos grupos suelen ser representadas de forma negativa por José Hernández. Son espacios que acaban en violencia y en

enfrentamiento. Por lo que podemos pensar que la relación demográfica y social en Argentina, debido a la impronta colonial, se desarrollaba de manera conflictiva. Hay, sin embargo, unos cuerpos que no aparecen representados en estos espacios de ocio: los indios. Son espacios sin los indios, sin los nativos, lo que nos induce a pensar que los nativos estaban excluidos intencionadamente del posible pacto demográfico que se estaba gestando en la Argentina del siglo XIX. Sabemos hoy que los pueblos originarios fueron expulsados hacia el sur, donde todavía las comunidades mapuches siguen resistiendo en la actualidad los estragos del colonialismo.

La segunda parte del Martín Fierro, *La vuelta de Martín Fierro*, es una parte fundamental para observar el pacto demográfico que se da entre argentinos precisamente en un boliche o pulpería. Me refiero al encuentro entre el negro cantor y el gaucho Martín Fierro que comparten un dialogo respetuoso a través de la copla, que los une. Martín Fierro dice lo siguiente: “Moreno, vuelvo a decirte: / ya conozco tu medida; / has aprovechao la vida / y me alegro de este encuentro; / ya veo que tenés adentro / capital pa esta partida” (305). Son los boliches los lugares donde surgen estos encuentros que quizás en otros espacios no hubieran sido posibles. Al contrario que la primera parte, en el encuentro entre el Moreno y el Martín Fierro priman el respeto y la escucha, y se sitúan muy lejos de las expresiones violentas de la primera parte.

Por su parte, José María Arguedas en *Los ríos profundos* también muestra una sociedad fracturada por las cuestiones raciales, esta vez en el Perú del siglo XX, donde las lógicas coloniales seguían operando con mucha intensidad. En la novela de Arguedas no observamos tan solo la clasificación de los distintos grupos raciales, sino que también se observan sociedades estructuradas por una intensa estratificación de las clases sociales. En *Los ríos profundos* se puede apreciar de

manera muy acentuada las diferentes cosmovisiones que existen en Perú, a causa de la llegada de los conquistadores, quienes imponen su cosmovisión dominante.

Sin embargo, observamos cómo Arguedas da voz a los pueblos originarios, pues él mismo se sitúa en una cultura mestiza, creando no solo una obra bilingüe entre el quechua y el español, sino entre las dos cosmovisiones que emanan del choque de ambas culturas, algo que convierte a Arguedas en un escritor comprometido. Tal como expresa Gustavo Martínez: "Arguedas aprendió a ver, no sólo a hablar, con los ojos verbales de los vencidos, porque las lenguas (esto es algo que suele olvidarse) padecen las mismas derrotas y sufren las mismas humillaciones que sus hablantes. Y aunque sigan vivas, no logran hacerse oír" (46).

Ernesto es el protagonista de *Los ríos profundos*. Es un niño que pasa su vida viajando, sin habitar ningún espacio como propio, sin identificarse con un lugar en concreto, lo cual hace de él un sujeto desterritorializado de las haciendas donde, como Arguedas, se crió entre los nativos y adquirió su cultura y su lengua como propia. Sin embargo, cuando el padre aparece de la nada y se lo lleva de viaje, observamos que pese a apreciar el tiempo transcurrido con su padre, Ernesto se convierte en un personaje desterritorializado, siendo incapaz de volver a echar raíces al lado de su padre, viajero por instinto propio. Será quizás en Abancay donde Ernesto pueda reterritorializarse con su cultura andina, pero no lo será en el convento en el que vive internado a la vez que estudia, sino que volverá a sentir esa reterritorialización de su identidad a través de las chicherías.

Después, cuando me convencí de que los "colonos" no llegaban al pueblo, iba a las chicherías, por oír la música, y a recordar. Acompañando en voz baja la melodía de las canciones, me acordaba de los campos y las piedras, de las plazas y los templos, de los pequeños ríos adonde fue feliz. Y podía permanecer muchas horas junto al arpista o en la puerta de la calle de las chicherías, escuchando. Porque el

valle cálido, el aire ardiente, y las ruinas cubiertas de alta yerba de los otros barrios, me eran hostiles (*Los ríos profundos* 211)

Arguedas se toma más de dos páginas para describir con detalle el ambiente de las chicherías, establecimiento dónde se vende y se compra la chicha, se consume alcohol y se canta y baila.

Y la fama de las chicherías se fundaba muchas veces en la hermosura de las mestizas que servían, en su alegría y su condescendencia [...] Las chicherías recibían gente desde el mediodía, pero sólo en la tarde y en la noche de los sábados y domingos iban los músicos. Cualquier parroquiano podía pedir que tocaran el *huayno* que prefería. Era difícil que el arpista no lo supiera. A las chicherías van más forasteros que a un tambo [...] Entonces los viajeros recordábamos las nubes de altura, siempre llenas de amenaza, frías e inmisericordes, o la lluvia lóbrega y los campos de nieve interminables. Pero los collavinos eran festejados. Las mestizas que no habían salido nunca de esas cuevas llenas de moscas, tugurios con olor a chicha y a guarapo ácido, se detenían para oírles (*Los ríos profundos* 208-209).

Por lo tanto, en Arguedas hay una relación afectiva con las chicherías, lugares donde se escucha la música, los *huaynos*, cultura con la que Arguedas tiene un vínculo afectivo. La relación de Ernesto con las chicherías va más allá que la ocupación de ese espacio en busca de vicio; al igual que en el gaucho, son lugares desde donde surge una afectividad cultural que forja la identidad. Es precisamente en las chicherías donde Ernesto se conecta con el entorno, se siente parte del entorno que habita. Son las chicherías los espacios que amagan la muy estratificada sociedad de Abancay, donde se relaciona a través de la afectividad que siente por la música y por los barrios populares, con las mestizas, los nativos, e incluso los

militares que habitan esos espacios y otorgan a las chicherías ese espacio común desde donde es posible observar el pacto demográfico de la sierra andina del Perú.

Precisamente uno de los acontecimientos principales de la novela es el motín que llevan a cabo las mujeres de Abancay. El motín nace frente de la chichería, “llegó junto al arco de la torre, frente a la chichería” (273), y surge por la escasez de sal en el pueblo y la mala distribución de una materia prima tan importante. Es un motín orquestado íntegramente por mujeres, pero no mujeres cualesquiera, sino mujeres chicheras: “¡Yasta! ¡Avanzo, avanzo! -gritó la chichera, en castellano [...] Fue ya el grito único que se repetía hasta la cola del tumulto. El grito corría como una onda en el cuerpo de una serpiente” (274). Son las chicheras quienes “formaron una especie de primera fila” y quienes “con cuchillos, las chicheras encargadas abrían los sacos y llenaban las mantas de las mujeres” (276).

No pienso que sea una casualidad que las primeras que avancen frente al clero y a los comerciantes y pongan el cuerpo para reclamar una redistribución más equitativa entre las gentes de Abancay sean las chicheras. Como se había insinuado en el principio de este estudio, los espacios de ocio son representados como contra-espacios del orden público y como posibles espacios comunes para la transformación de las sociedades, donde a través de la ruptura interna que se da en los sujetos en los ambientes festivos, la chispa para la revolución es fácilmente inflamable. Échele alcohol a un cuerpo o materia y vea cómo prende la llama de la revuelta.

No obstante, no se debería pasar por alto otro elemento esencial que genera valor afectivo con los espacios de ocio aquí analizados para los personajes, tanto del gaucho Martín Fierro como del joven Ernesto: la música. La música aparece como un elemento homogeneizador de las experiencias humanas, como un lugar común para el encuentro, aunque sea en ocasiones efímero. Y es esa dimensión

colectiva de la música lo que la convierte en una potencial máquina política. Del mismo modo que Rancière establece la función política de la literatura en la propia literatura, pues “interviene en la relación entre prácticas, entre formas de visibilidad y modos de decir que recortan uno o varios mundos comunes” (*Política* 17), Óscar Hernández recuerda que la música “al mismo tiempo, puede ser usada para visibilizar y contestar los abusos del poder y sirve como un pegante poderoso de los movimientos sociales. La música también es *relevante políticamente*” (41). Es más, la música, más allá de ser una herramienta con la que representar a los distintos movimientos sociales, aporta un significado propio para la construcción de un mundo común. Al igual que la literatura, la música puede ser política *per se*.

La música en la obra de José María Arguedas ha sido ampliamente estudiada desde diferentes ángulos. Por un lado, Jorge Coronado relaciona la música de la obra de Arguedas con la representación de la cultura andina y del mestizaje, mientras plantea que, más allá de la representación andina, Arguedas piensa la música como una máquina de interpretación en sí misma: “para entender el lugar y la función de la cultura andina en la modernidad” (1051). La música en *Los ríos profundos* aparece como punto de encuentro entre las distintas subjetividades que habitan el Perú andino, que, a través del *huayno*, comparten una dimensión cultural común. En el siguiente fragmento de la novela se puede apreciar el desacuerdo musical entre las distintas gentes; sin embargo, ninguno llega a abandonar el espacio común que ocupa:

Pero ocurría, a veces, que el parroquiano venía de tierras muy lejanas y distintas; de Huaraz, de Cajamarca, de Huancavelica o de las provincias de Collao, y pedía que tocaran un *huayno* completamente desconocido. Entonces los ojos del arpista brillaban de alegría; llamaba al forastero y le pedía que cantara en voz baja. Una sola vez era suficiente. El violinista lo aprendía y tocaba; el arpa acompañaba. Casi

siempre el forastero rectificaba varias veces: “¡No; no es así! ¡No es así su genio!”. Y cantaba en voz alta, tratando de imponer la verdadera melodía. Era imposible. El tema era idéntico, pero los músicos convertían el canto en *huayno* apurimeño, de ritmo vivo y lento (*Los ríos profundos* 209)

Entre las más destacadas investigaciones llevadas a cabo en torno a la música en la obra de José María Arguedas se encuentran las de Ángel Rama y William Rowe. Ángel Rama, al contrario que otros autores, somete la obra de Arguedas a una perspectiva estrictamente artística, aunque dice: “existe un vínculo entre las formas artísticas y la percepción ideológica, pudiéndose transitar de una a otra” (14). Ángel Rama destaca en su ensayo el uso semiótico y lingüístico del signo musical y de relación de asimilación que se establece entre la música y la palabra.

Rama también señala el papel afectivo de la música, de la expresividad que los *huaynos* otorgan al relato. Los *huaynos* de tono y musicalidad andina son cantados en letras castellanas y no son puramente representaciones folklóricas de la cultura andina, sino que indican un fuerte proceso de transculturización. Siguiendo la línea de investigación de Rama, William Rowe profundiza en el carácter transformador de la música donde Arguedas utiliza “los materiales y los símbolos de esa cultura, dentro de una perspectiva utópica y transformadora, para presentar una nueva cultura posible y necesaria” (98).

Por otra parte, creo que es importante recordar que en el análisis artístico no solo cabe la intención del autor con la obra, sino la lectura e interpretación de la misma. Por eso no quiero dejar de mencionar el extenso trabajo que realiza Chalena Vásques interpretando la cultura musical de la comunidad andina desde su posición como local. José María Arguedas domina la cultura quechua y juega durante toda la novela con los sonidos musicales andinos como si de la banda sonora de una película se tratara, tal como compara Vásques. Por lo tanto, la lectura de la obra,

especialmente en lo que a la cultura musical quechua se refiere, estará en cierta forma sesgada por la pertenencia o no a la cultura andina. Según Vasques, Arguedas juega con los sonidos *-yllu-*, que dice ser movimiento en todo el cuerpo, e *illa* que representa la luz y el color. Es por eso que Vásques interpreta toda una sucesión de sonidos andinos a través del análisis de los once capítulos de la novela.

También encontramos musicalidad en el *Martín Fierro* de Hernández, aunque la dimensión musical del poema haya pasado más inadvertida entre los investigadores. Sin embargo, tratándose de un poema acompañado de una guitarra, es inevitable realizar una asimilación con la música y el sonido tan característico del repiqueteo de este instrumento. Angel Hechenleitner estudia la dimensión musical del texto a través de la milonga, que dice es: “sinónimo de baile, reunión de pulpería” (229) y lo relaciona con el canto payadoril. En oposición a esto, Fernanda Marcon desmiente que “la poesía gauchesca deriva inmediatamente de la poesía de los payadores” (3).

Marcon relaciona el estilo cantor del gaicho con lo que denomina el “cantar opinando” (5), algo con lo que concuerdo ya que en *La vuelta del Martín Fierro* el gaicho concluye de la siguiente manera: “Procuren, si son cantores, / el cantar con sentimiento, / no tiemplan el instrumento / por solo el gusto de hablar, / y acostúmbrense a cantar / en cosas de jundamento. / Y les doy estos consejos, / que me ha costado alquiritlos, / porque deseo dirijirlos; / pero no alcanza mi ciencia / hasta darles la prudencia / que precisan pa seguirlos. / Estas cosas y otras muchas, / medité en mis soledades; / sepan que no hay falsedades / ni error en estos consejos: / es de la boca del viejo / de ande salen las verdades” (323). No estaría del todo errado el contemplar al *Martín Fierro* como una de las primeras emanaciones de cantautores latinoamericanos, quienes, como el gaicho, contribuyen a la creación de un imaginario cultural común.

En conclusión, los espacios de ocio en las obras de *Los ríos profundos* de Arguedas y el *Martín Fierro* de Hernández, aparecen representados como contra-espacios del orden público y son lugares donde se construye una afectividad que sitúa al sujeto en un espacio y tiempo concreto. Esto implica que son espacios necesarios para el desarrollo cultural de una sociedad que, a través de los procesos de ruptura que se dan en los ambientes de jolgorio, destruyen y reconstruyen el imaginario cultural y social tanto de un territorio como de una población, lo que caracteriza estos espacios como lugares para la resistencia social.

Además, es en los ambientes festivos, de milongas y chicherías, donde la música aparece como un código dotado de significado propio; un código que deja en evidencia la transculturización de las culturas, capaces de transformar también las sociedades. De modo que la música se liga a los espacios de resistencia que son los espacios de ocio y, deja en evidencia que la música es, al mismo tiempo, un espacio de resistencia en sí misma. No sería conveniente subestimar el papel fundamental de los antros en la creación de espacios comunes con una impronta transformadora. Son, al igual que la literatura, lugares que nos hacen soñar y re-imaginar el orden social. Que no es poco.

OBRAS CITADAS

- Arguedas, José María. *Los ríos profundos*. Madrid, Cátedra, 1995.
- Coronado, Jorge. "El huayno en la ciudad: la música andina en *El Sexto*", *Revista Iberoamericana*, vol. 81, no. 253, 2015, pp. 1051-1064.
- Durán, Gloria G. "Elucidación conceptual del procomún perdido (I) Esferas públicas: De los salones galante a los bares de barrio", *Revista Teknokultura*, vol. 10, no. 1, 2013, pp. 195-205.
- Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura* (Versión Kindle). México, FCE, 2019. Versión Kindle.
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires, FCE, 2006.

- Foucault, Michel. *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
- García Canclini, Néstor. *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México. Grijalbo, 1990.
- Hechenleitner, Ángel. "La milonga: sus aires poéticos y musicales.", *Anáforas*, 2018, pp. 229-236.
- Hernández, José. *Martín Fierro*. Madrid, Castalia, 1994.
- Hernández Salgar, Óscar. "La semiótica musical como herramienta para el estudio social de la música", *Cuadernos de música, artes visuales y artes escénicas*, vol. 7, no. 1, 2012, pp. 39-77.
- Magliano, María José. "Vivir en la frontera. La casa, la dieta, la pulpería, la escuela (1770-1870), ed. Carlos A. Mayo", reseña, *Anuario del CEH*, no. 1, 2001, pp. 409-411.
- Marcon, Fernanda. "Música Nativista e Imaginários Gauchescos: sobre cantar opinando", *Música e Cultura*, no. 5, 2010, pp. 1-9.
- Martínez, Gustavo. "Espacio, identidad y memoria en *Los Ríos profundos* de J. M. Arguedas", *Revista Humanidades*, año 8-9, no. 1, 2009, pp. 43-58.
- Rama, Ángel. "Los ríos profundos, ópera de pobres", *Revista Iberoamericana*, vol. 49, no. 122, 1983, pp. 11-41.
- Rancière, Jacques. *Política de la literatura*. Buenos Aires, Zorzal, 2007.
- Rowe, William. "Música, conocimiento y transformación social", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 13, no. 25, 1987, pp. 97-107.
- Vásques, Chalena. "El universo sonoro en *Los ríos profundos*", *Lienzo*, no. 023, 2017, pp. 55-86.

Quando o Escritor Gagueja: Transgressão e Resistência na Ficção de Reinaldo Arenas

Gabrielle Forster

Universidade Federal de Santa Maria

RESUMO

O presente artigo analisa os romances *Celestino antes del alba*, *El palacio de las blanquíssimas mofetas* e *Otra vez el mar*, de Reinaldo Arenas, objetivando demonstrar o caráter resistente que há nos empreendimentos de ruptura com o encadeamento lógico do enunciado visível nesses textos. Ao fazer variar a experiência, multiplicando o dito através de novas versões, divergentes pontos de vista e asserções paradoxais, as referidas ficções apostam em uma composição de texto dinâmica e compõe uma visão de realidade e de subjetividade múltiplas e ambíguas, transgredindo a fatalidade da trama em fugitivas percepções.

PALAVRAS-CHAVE: Reinaldo Arenas. Repetição. Transgressões formais.

ABSTRACT

The novels *Celestino antes del Alba*, *El palacio de las blanquíssimas mofetas* and *Otra vez el mar*, by Reinaldo Arenas are the object of discussion in this analysis which highlights the aspect of resistance quite visible through the movements of rupture and logical sequence in Arena's texts. By providing another sort of experience where whatever is said becomes multiple through divergent viewpoints, new versions and paradoxical assertions, Arena's fictional works show a dynamic textual composition and offer a plural and ambiguous vision of reality: one that transgresses the predictability of the plot into fugacious perceptions.

KEYWORDS: Reinaldo Arenas. Repetition. Formal transgressions

É pelo grito que Arenas reconhece sua existência, configurando uma obra na qual denúncia e ficção se mostram inseparáveis. Se, para ele, a literatura só foi possível como um sacrifício, visto que para escrever teve que enfrentar as maiores adversidades, oriundas da perseguição, do encarceramento e do silenciamento impostos pela ditadura de Castro, é também nela que encontra a potência de sua liberdade. Ao fazer da literatura a força motriz de sua vida, impregnou-a com esse mesmo sangue apaixonado. Características do autor podem ser reconhecidas nos seres criados por este, da mesma forma que dados biográficos e experiências testemunhadas são transformadas em matéria literária. “In Arenas, life and art are intertwined, and the confluence of the biographical and the fictional provides him whit ways to confront his demons” (OLIVARES, 2013, p.3). Portanto, como explica Olivares, podemos aprender sobre Arenas não só com sua autobiografia, mas também com seus romances autoficcionais, nos quais é possível reconhecer, pelo viés de seus personagens, sua posição anticastrista e a decepção com a Revolução na qual inicialmente acreditou, a luta para romper com o estigma de seu desejo homoerótico e a sensação de estrangeiro que o acossa tanto em seu país como no exílio.

Como “a lo largo de su obra [Arenas] se transforma, se desdobra, se integra, se multiplica e, incluso, se difumina, a veces como narrador, otras como personaje, ya sea de sua creación o recreación de los otros autores” (PEÑA, 2008, p.51-52), considerar a relação intrínseca entre vida e obra em sua literatura, como o faz grande parte da fortuna crítica do escritor, não significa dizer que deve-se partir de uma análise psicológica, de teor impressionista, que desconsideraria o riquíssimo trabalho de mediação elaborado em seus textos, mas reconhecer, como o faz Olivares, que os aspectos pessoais da vida do escritor, sobretudo sua relação conflituosa com a Cuba revolucionária, sua sexualidade e a ausência marcante da figura paterna, são chaves crucias para desentranhar a complexidade de sua obra, de modo que as marcas biográficas devem ser tomadas como mais um dos

intertextos que ampliam as possibilidades de diálogo e compreensão de sua cosmovisão ficcional.

Nesse sentido, para observar o caráter resistente da obra de Arenas, recorre-se à intersecção entre arte e política conforme a concebe Rancière, ou seja, não como um ato que supõe engajamento ou denúncia a uma causa social, mas como uma atividade que desestabiliza as ordens articuladas, ao reconfigurar o campo do sensível a partir do desentendimento suscitado pela inserção de uma percepção distinta que intervém nas ordens vigentes, tornando visível o que antes não tinha lugar no comum partilhado. Para o referido autor:

El arte no es político en primer lugar por los mensajes y sentimientos que transmite sobre el orden del mundo. No es político tampoco por la turba en que representa las estructuras de la sociedad, los conflictos o las identidades de los grupos sociales. Es político por la distancia misma que guarda con relación a estas funciones, por el tipo de tiempo y de espacio que establece, por la manera que divide ese tiempo y puebla ese espacio (RANCIÈRE, 2005, p.13).

Assim, quando o contexto aparece na literatura de Reinaldo Arenas não é para ser retratado, mas transposto. As estratégias estéticas cavam essa possibilidade, surpreendem os personagens num inédito. Eles são capazes de inventar a vida, “de liberar a vida lá onde ela é prisioneira, ou de tentar fazê-lo num combate incerto” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.22). Disso resulta o caráter vitalista de seus textos e as estratégias estéticas encontradas para transgredir a fatalidade da trama, fazendo confluir no mesmo plano ações muitas vezes discrepantes. Por meio de uma composição de texto dinâmica, ambígua e paradoxal, a obra de Arenas multiplica a realidade e libera o desejo, desconstruindo “la hegemonia del real que se autopostula como lo único, lo uno y lo unitário” (MASTACHE, 2008, p.33)

Na ficção de Arenas, quando a palavra literária se encadeia configurando um movimento fomentado na inércia, o que é uma constante em seus romances, a tensão que se produz advém de uma narrativa que avança em espiral, girando

sobre o mesmo fato, para atualizá-lo e iluminá-lo nos volteios que se encontram. Desse modo, a compreensão dos acontecimentos amplia-se, acrescida de novas perspectivas, refratas pela focalização do protagonista ou de outros personagens, ao mesmo tempo que a sensação de asfixia pela improbabilidade de escapar do contexto repressivo no qual se movem, instala-se implacável. No entanto, ao lado da angústia, provocada pelo retorno dos eventos, que aprisionam os personagens na inalterabilidade de um recomeço circular, desliza o desejo, a provocar compreensão e revolta.

Os personagens arenianos reconhecem o inadmissível da situação e não se rendem ao que parece sem saída. Frente ao intolerável abrem portas (im)possíveis: gritam no silêncio imposto, intuem o que vai além do visível, voam na imaginação sem amarras, supõem a existência de uma alternativa de vida diversa, constroem refúgios interiores inalcançáveis, se desdobram, fantasiam. E escrevem: geralmente há um escritor nas obras de Arenas.

Nessa escritura, nota-se uma espécie de gagueira para dizer algo que só se enuncia no trajeto e de maneira vaga e imprecisa, visível por meio dos estremecimentos que seus escritos provocam no que tange à estruturação da trama narrativa. Em seus romances é possível observar empreendimentos de ruptura com o encadeamento lógico do enunciado, que impedem a formulação de um significado unívoco e exato. Portanto, é em uma concepção de texto dinâmica – formulada não como um produto finalizado, cuja comunicação se daria de forma exata, mas como algo em movimento, processual como o sujeito que o produz e que, por isso mesmo, assume em sua busca desvios e diferenças – que seus escritos se articulam. Neles, o dito é sempre multiplicado: retorna ao texto sob outro ângulo, em uma versão modificada, a partir de um assunto diferente, descortinando novas possibilidades, pelo viés de uma tessitura discursiva alucinante; considerando que:

la alucinación, como estructura significativa en las novelas de Reinaldo Arenas, debe entenderse como el principio generador de formas del cual depende la formalización parcial y total de sus obras que, por funcionar como un prisma, refracta y proyecta la realidad dentro de los textos como una gama de ilusiones y espejismos evanescentes que tergiversan grotescamente los hechos narrados (NAZARIO, 1995, p.9).

Com isso, nota-se que esses textos se afirmam e se constroem como tentativa incansável de pronunciar algo que escapa continuamente, sendo por isso que retomam os eventos, que voltam a desenvolver as ideias, na busca de palavras que lhe faltam, incapazes de pronunciar com exatidão uma visão que é apenas vislumbrada, fugitiva, inapreensível. Nesse sentido funcionam as transgressões relacionadas ao encadeamento da trama produzidas nos romances de Arenas, a começar pela inserção explícita de mais de um final em *Celestino antes del alba*. Esse recurso estético, que sinaliza o término por três vezes, tornando visível ao leitor um aspecto que não precisaria ser mencionado, mas que o é precisamente para ser desestabilizado, iluminando o caráter criativo e móvel do texto, se vê intimamente relacionado com aspectos temáticos da obra.

Ambientado pelo período cubano pré-revolucionário, subdesenvolvido e fundamentalmente agrícola, o referido romance é narrado pelo prisma de um menino camponês que encontra no devaneio a única forma disponível para escapar da violência e da miséria a que está submetido no ambiente familiar e rural. Em meio ao trabalho no campo, à fome e à agressão que sofre, principalmente de seu avô, a quem dirige um grande ódio, emergem acontecimentos paralelos que, movidos pela imaginação do protagonista, espelham a face invertida e colorida de uma infância assassinada pela pobreza e pela brutalidade.

Em um primeiro momento, visualizamos que o não fechamento do relato se vincula ao mal-estar provocado pelo ambiente castrador configurado no romance, pois a impossibilidade de concluí-lo acentua a situação precária e asfíxica enunciada ao longo de todo o texto como um fato persistente para o qual não

parece haver saída, encerramento. A partir disso, também surge certa dificuldade em compreender e transmitir com exatidão a força arrebatadora da miséria sentida e observada pelo narrador menino:

Yo no sé ni qué decir. Como las cosas en casa andan tan mal: yo no sé, a la verdad, ni en qué pensar. Pero, de todos modos, pienso. Pienso, pienso... Y ya Celestino se me acerca de nuevo, con todas las yaguas escritas bajo el brazo, y los lápices de carpintería clavados en mitad del estómago (ARENAS, 1980, p.17).

Com a citação acima percebemos que seu pensamento, ainda informe e em processo, martelando com insistência, forçando a pensar o desconforto, o desconsolo, atrai imediatamente a escrita do primo imaginário com a proibição que a circunda. É que o discurso aqui se rebela como liberdade de criação frente à opressão propagada ao redor. Por isso, adquire esse caráter de experiência, de encenação, visualizada no recomeço contínuo que revela o intolerável, mas também investe na capacidade de invenção, através da qual são descortinados, a partir do desassossego, fluxos de desejo que figuram enquanto possibilidades sufocadas, mas potenciais.

Logo, em *Celestino antes del alba*, a ruptura com o encadeamento conclusivo faz alusão à poesia interminável mencionada ao longo texto, pois no recomeço incessante da trama se observa o mesmo princípio dinâmico visível nestes diálogos: “¿Falta mucho para que termines de escribir esa poesía? Todavía no he empezado” (ARENAS, 1980, p.92); “Crees que algún podrás terminar de escribir lo que estás escribiendo [...] No sé lo que me falta todavía. ¡Pero ya siento que estoy a empezar!” (ARENAS, 1980, p.116). Assim, nessa contradição de um texto em construção, porém ainda não iniciado, reside um ato de resistência contra a realidade dura e imutável, já que sua criação contínua aposta na possibilidade sempre renovadora de reinventar a vida, de descobrir no seu desenrolar o traçado de novas paisagens.

Iluminada diretamente pela epígrafe “soy el que sin cesar, me hago” (ARENAS, 1980, p.173), retirada da obra de Tristán Corbière, essa configuração cambiante e criativa de subjetividade também se afirma na maneira como não apenas essa epígrafe, mas também outras são inseridas no romance. Neste, essas passagens ao invés de abrirem capítulos, vão sendo distribuídas em diferentes momentos ao longo do texto, dispostas em folhas em branco que interrompem o discurso, às vezes cortando frases e até mesmo palavras. Além disso, não remetem apenas a trechos de obras literárias, já que em alguns casos são assinadas com o nome de um personagem do próprio texto, conforme podemos observar nestes exemplos: “Fuimos a recoger caimitos y lo único que encontramos fue unas guayabas verdes. MI ABUELA” (ARENAS, 1980, p.21); “Para mí no hay nada como las albóndigas. UMA DE MIS TÍAS” (ARENAS, 1980, p.211, grifo do autor).

Assim, dito recurso, original e desestabilizador, racha a função habitual que esses pequenos fragmentos introdutórios exercem. No processo de interpenetração que ocorre aqui, o sentido de seu uso é multiplicado: não apenas ilumina o pensamento desenvolvido na obra e recupera a necessidade de buscar outras palavras para dizer uma percepção que excede o dito; mas também afirma o caráter dinâmico e dialógico do texto e do sujeito de seu discurso. Nesse sentido, a seleção diversificada dessas epígrafes, na forma inusitada como são agregadas ao referido romance, simula um entrecruzamento contínuo de vozes que, por sua vez, se aproxima da concepção bakhtiniana de plurilíngüismo, de acordo com a qual a “língua, enquanto meio vivo e concreto onde vive a consciência do artista da palavra, nunca é única [...] Como linguagem viva ela é sempre plural: pluralidade de mundos concretos, de perspectivas literárias, ideológicas e sociais” (BAKHTIN, 2002, p.96).

Nessa zona de contágio, gerada através do uso incomum das epígrafes, somada à inclusão visível de mais de um final em *Celestino antes del alba*, se configura uma quebra abrupta no desenvolvimento linear da narrativa que também

pode ser observada em outros romances de Reinaldo Arenas. Em *Otra vez el mar*, embora a primeira parte seja dividida em seis dias, o encadeamento deles se vê dissolvido pela perspectiva intimista da narradora, cujo discurso, configurado como um fluxo de consciência contínuo, ao invés de contá-los na sequência, conforme sugere a divisão proposta no sumário, os enreda no emaranhado de seu pensamento, mesclando-os e fundindo-os com eventos do passado por analepse. Por isso, ao longo do texto há pouquíssimos parágrafos e não são eles que marcam o início dos dias, sinalizados na margem esquerda, em fonte pequena e em qualquer altura da página, ou seja, ao lado de alguma frase em desenvolvimento. Assim, desestabiliza-se a cronologia para indicar que o essencial aqui é o movimento do discurso, contínuo e oscilante como o mar, e não os acontecimentos vivenciados no decorrer das férias.

Com essa dinâmica também se constrói o texto da segunda parte, mesclando prosa e poesia em um percurso de repetição disjuntiva, a partir do qual o enunciado se ramifica em desvios, ampliando-se através de ângulos e de assuntos distintos. Desse modo, a sequência lógica é desestabilizada pela estruturação em fragmentos que recuperam com variação a mesma problemática. Em várias passagens do romance, ambientado pelo contexto cubano posterior ao triunfo dos revolucionários, é possível observar a ausência de liberdade, a impossibilidade de decidir, de escolher, ou seja, o alto grau de opressão do regime instaurado, e a decepção dos indivíduos com as mudanças nas quais acreditaram. Mas frente ao intolerável, enunciado recorrentemente, são os poemas que transbordam, em um deslizar movediço e livre sobre a página, em busca de uma palavra que excede o dito, na tentativa de expressar uma miséria humana que não comporta definições e que exige a experimentação urgente de novas possibilidades existenciais.

É na esteira de uma procura incessante por entender as limitações impostas em contraposição à certeza de que deveria haver outra forma de viver e de se relacionar, mais livre e ativa, que as duas partes do referido romance se constroem.

Disso, resultam os questionamentos que percorrem os dois discursos, demonstrando dificuldade em entender e transmitir com precisão a angústia que os acossa. “¿Qué íntimo, único terror, exclusivo, tuyo,/ secreto, no transferible, te sostiene?/ Contra el primer cuerpo/ destrozado por la metralla (y la justicia revolucionaria)/ ¿Qué altas ideas o qué resentimientos/ inmunizan tu mirada?” (ARENAS, 2002, p.168), se pergunta Héctor; enquanto a narradora da primeira parte também se interroga: “Dónde estoy, dónde estoy. ¿Dónde debo estar y no estoy? ¿Dónde recuerdo haber estado y nunca he estado? ¿Dónde estar? ¿Cómo estar? ¿Cómo llegar al sitio donde nunca estaré y debo estar para estar?” (ARENAS, 2002, p.129, grifo do autor). Entre perguntas como essas que percorrem toda a tessitura do texto se configuram os dois personagens, moventes mareados, deslocando-se no processo, em fluxos de desejo que não encontram paragem e que crescem nos volteios enunciativos, transgredindo a fatalidade da trama em fugitivas percepções.

Já em *El palacio de las blanquísimas mofetas*, o efeito disruptivo no encadeamento narrativo que perpassa todo o texto é anunciado de saída, no título da primeira parte, denominado como “prólogo y epílogo” (ARENAS, 1983, p.9), pois essa ambiguidade desconstrói o próprio princípio evolutivo do romance e contém em gérmen o processo de retomada e, por conseguinte, intensificação constante dos eventos enunciados, que dá tom não apenas a esta, mas também caracteriza outras obras arenianas. Aqui, a união paradoxal entre introdução e conclusão para inaugurar o texto sugere ser no trajeto que reside sua força e seu sentido, ou seja, não nos fatos concluídos e acabados, vivenciados pelos personagens, mas no movimento deles: naquilo que se agita no intolerável e que cresce transbordando o infortúnio das vidas ficcionalizadas.

O período de transição, entre a ditadura de Batista e a Cuba revolucionária, tematizado no referido romance, o segundo das cinco agonias de Arenas que compõe sua pentagonia, insinua um clima de transformação e esperança, logo

derrubado pela condição de instabilidade, violência e medo instaurada e pela prevalência da mesma miséria e opressão. Por isso, dos eventos narrados, que reiteram constantemente a incapacidade de ultrapassar as adversidades, se elevam questionamentos e percepções nos quais se observa o desacordo dos personagens quando pressentem que, embora sigam obstruídos pelas condicionantes externas, há fluxos resistentes a atravessar sua composição que extravasam as limitações e os fazem enxergar algo além do consenso.

Assim, na abertura de um horizonte como campo de possíveis, na descoberta de que é inviável amortecer-se e aceitar, e na certeza de que havia algo mais em suas vidas, escapando das definições e das ações mecanizadas, é possível exemplificar que o percurso da obra reside no embate entre aquilo que sufoca essas existências e aquilo que sufocado exige um espaço para acontecer, conforme nos indica a tensão latente nestas passagens: "*Aquí el terruño, aquí el infierno. Pero más allá el mar, el mar ondulando y centelleante*" (ARENAS, 1983, p.23, grifo do autor); "*Y por qué seguía muriéndome yo misma, cuando yo misma sabía que yo misma estaba muerta*" (ARENAS, 1983, p.198);

Si alguien escucha ese escarceo es posible que se raje en gritos, al no comprender el porqué de tanta felicidad. Porque aquello era la felicidad, y, como lo era, no sabíamos que lo era. Aquellas noches en que nos sentíamos así como si fuéramos más que gente trabajando [...] esas noches en que lo sabíamos todo y hacíamos como si no supiéramos nada, en que nos repugnábamos de turroneos y nos reíamos sin saber ni de qué o por cualquier bobería: aquellas noches fueron y son lo único digno de conservar en la memoria (ARENAS, 1983, p.184).

Logo, notamos que é na tentativa de definir a miséria vivenciada e de compreendê-la frente às possibilidades negadas que faltam palavras, ou melhor, que são buscadas sempre novas maneiras de enunciá-la, de descortiná-la, potencializando sua força esmagadora ao iluminar o que ela ausenta. Entre essas ausências, Jorge Olivares reconhece a do pai, a partir da qual o referido romance,

em diálogo com *Fortuna y Jacinta*, de Galdós, explora a ansiedade e a problemática do filho ilegítimo, agora pelo viés do homoerotismo. Para o referido crítico, a presença da mãe castradora é uma constante na obra areniana, frente a qual o desejo incestuoso se revela como mais uma das possíveis formas de transgressão e resistência. Desobediência que, em *El palacio de las blanquísimas mofetas*, se faz inclusive em relação aos moldes do realismo decimonônico com o qual dialoga.

Na obra de Arenas, o real e o imaginário, a lei e o desejo, a liberdade e a opressão, são partes inseparáveis de um mesmo acontecimento, residindo na tensão advinda dessa confluência discrepante a força de sua narrativa, que não apenas denuncia, mas desconstrói a soberania das experiências denunciadas e a hegemonia de um real sufocante. O movimento de busca irrefreável por novos espaços é materializado na própria estrutura gráfica do texto, que se configura como um contínuo oscilar entre pontos de vista e acontecimentos, desestruturando a verticalidade da margem da página. Por conseguinte, esse vai e vem intercambiável lança luz sobre os volteios enunciativos do texto, cujo desenvolvimento abala o princípio de causa e efeito ao configurar uma multiplicação rizomática do percurso, através da elaboração de alguns recursos estéticos.

No referido romance, a sequência discursiva é abalada pela inserção de pequenos fragmentos intitulados, que cruzam o texto interrompendo o seu seguimento. Estes, denominados como "*Digna, Jacinta y Dios*" (ARENAS, 1983, p.93), "*Fortunato y el espejo*" (ARENAS, 1983, p.126), "*Mi madre*" (ARENAS, 1983, p.132), "*LA VIEJA Y EL SOL*" (ARENAS, 1983, p.162), "*FORTUNATO Y LA LUNA*" (ARENAS, 1983, p.164) e também *Vida de los muertos* (repetido em diferentes páginas), são destacados no e do texto, configurando-se como mini-histórias que chamam a atenção para determinados personagens e/ou episódios que os envolvem, ampliando, na multiplicação, a apreensão da trama enunciada. No

mesmo sentido, há trechos que surgem dentro de outro, como se fossem novas dobras do discurso; inovação gráfica que pode ser observada no exemplo a seguir:

tan grande	Hoy traigo una tristeza
La vida, un microbio ma- añicos por	que ya casi me va haciendo
crobio. La vida, una lección	dentro. Es así, como unas
ganas de llo-	rar. Pero que no se me
lesionada. La vida, una in-	llore. Es una tristeza que
quita ni aunque	de me cae ni cuando
mensa cantidad de palabras pa-	tristeza triste que me dice:
no sé de dón-	
labreadas ¹ .	
pensará irse. Una	
zanaco , ho-	
rita cumples mil años y todavía estás clavando cajitas ahí, en la	
fábrica.	
Zanaco, horita eres un viejo y se te habrá ido la vida. Y no sab	
rás ni	
cómo ni en qué. Se te habrá ido la vida sin saber siquiera qué	
quiere	
decir esta palabra (ARENAS, 1983, p.130-131).	

Às vezes esses textos se referem à fala de algum personagem do referido romance ou ao relato em terceira pessoa de um evento relacionado a eles; em outros casos são intertextos retirados de fontes variadas e com objetivos comunicativos diversos. Além do trecho extraído de um livro de medicina que visualizamos acima, há fragmentos de poemas da obra *El espejo mágico* e também de jornais da época, que incluem anúncios de venda, programação do teatro local, notícias sobre a revolução e propaganda de funerária. Com isso, percebe-se que a inclusão inusitada deles não serve apenas para dar veracidade à trama narrada, conectando-a ao momento sócio-histórico ao qual faz alusão, mas também demonstra a pluralidade desse discurso, dinâmico e dialógico. Logo, o acúmulo

¹ Na chamada para a nota de rodapé inserida no texto lemos a seguinte descrição: "Texto recogido de un libro de medicina sobre los locos de un sanatório" (ARENAS, 1983, p.131).

desses textos variados e interconectados, sugere que “a linguagem não é um meio neutro que se torne fácil e livremente a propriedade intencional do falante, ela está povoada ou superpovoada pelas intenções de outrem” (BAKHTIN, 2002, p.100).

Ao mesmo tempo, a necessidade de incluir outros textos no texto principal demonstra a impossibilidade de apreender a existência a partir de uma única abordagem e perspectiva. De acordo com Reinaldo Arenas, em seu ensaio intitulado “Fluir el tiempo”, a vida “transcorre en dos tiempos: un tiempo oficial (pomposo y discursante) que refleja la prensa, y un tiempo real (hambriento y humillante) que se refleja en el alma y en el estómago; y, por encima de todo, un gran tiempo detenido: *el tiempo de la autenticidad*” (ARENAS, 2001, p.93-94, grifo do autor). Nesse sentido, a elaboração de *El palacio de las blanquísimas mofetas* faz alusão ao seu ponto de vista, pois nesse entremeado o referido texto se constrói, já que nele é possível observar tanto a presença de um discurso estabelecido, oficial, figurado através da inserção de intertextos, como as duas outras dimensões existenciais: aquela que se refere à maneira como os personagens se relacionam com o contexto do qual são oriundos e a outra, que emerge da capacidade de ultrapassar as condicionantes externas em termos de percepção dissonante.

Em consonância com a pluralidade textual, o enunciado aqui também se multiplica, negando a configuração de uma única verdade para os fatos e ampliando sem cessar a expressão das existências ficcionalizadas. Para isso, contribui a inserção visível de doze versões de um evento na obra e os três textos intitulados “LA MOSCA” (ARENAS, 1983, p.20-254-291), que embora se dediquem a descrever o inseto, funcionam para intensificar a insignificância e a persistência das vidas figuradas, que semelhante a um zunir incessante, representado em algumas passagens pela repetição de ruídos como “guirindán” (ARENAS, 1983, p.23-24) ou “gramañof” (ARENAS, 1983, p.163), não cansam de se pronunciar. Assim, com os inúmeros volteios em repetições ou deformações dos

acontecimentos e no acréscimo de novas perspectivas através da mobilidade de pontos de vista, da utilização de intertextos ou da introdução de novos assuntos, observar-se uma característica marcante da literatura areniana, descrita por Béjar como un

rechazo del bagaje realista-mimético de la tradición narrativa occidental empecinada en la visión de una realidad de carácter cerrado y monolítico, es decir, como sistema coherente posible de ser captado mediante la experiencia personal y la palabra transparente y certera (BÉJAR,1987, p.35).

No mesmo sentido, devem ser compreendidas as asserções paradoxais que se espalham pela obra areniana, configurando uma concepção de realidade e de subjetividade múltipla e ambígua, em consonância com o projeto do escritor, que revela em entrevista seu interesse por uma construção romanesca “en la cual se vea la diversidad de una realidad que puede ser múltiple, como es el propio ser humano” (ARENAS apud BARQUET, 1996, p.67). Por isso, em seus escritos, as fronteiras entre real e imaginário se mostram diluídas enquanto os desejos e as compreensões se revelam plurais e contraditórios, conforme podemos observar nos seguintes exemplos, retirados sequencialmente de *Celestino antes del alba*, *El palacio de las blanquísimas mofetas* e *Otra vez el mar*: “– Qué calor más insoportable: mejor será que nos destapemos./ – Pero si ya estamos destapados” (ARENAS, 1980, p.107); “Sí, sí, sí. No, no, no. Eso es lo que quiero, pero no es lo que quiero” (ARENAS, 1983, p.106); “¿Avanzamos o retrocedemos? ¿Cómo se avanza? ¿Cómo se retrocede? ¿Cómo se puede avanzar retrocediendo? Retrocedemos, aunque decimos – hay que decirlo – que vamos avanzando” (ARENAS, 2002, p.85).

Com esses fragmentos selecionados, dentre outros que poderiam ser citados, observamos que este é mais um recurso estético elaborado na obra areniana para destituir o discurso de certezas, negando a concepção de uma única

verdade, social, pessoal. Ao desestabilizar o encadeamento conclusivo e lógico, habitual do enunciado, e rejeitar uma configuração subjetiva estática, ancorada em seguranças inabaláveis, garantidas por sentimentos harmônicos, sempre compatíveis, os escritos de Arenas desterritorializam a fatalidade dos fatos narrados a partir da composição de um movimento perpétuo¹, que nega a resolução para potencializar um espaço de possíveis que cresce transbordando os eventos “incontornáveis”. Desse modo, afirma-se a liberdade criativa, inventiva, frente à rigidez castradora do contexto figurado, fazendo com que da configuração de uma realidade e de uma noção subjetiva –múltiplas e instáveis – se eleve uma via de acesso ao ensejo de novas experiências e percepções.

Por sua vez, a viabilização de uma transformação afetiva se vincula à exploração de uma dimensão temporal diferente da cronológica, que em sua obra se mostra insuficiente para dar conta da complexidade da experiência humana. Ao considerar com Deleuze as potências de Aion, observa-se que é na fissura aberta por essa temporalização, que a obra areninana justapõe ações e percepções discrepantes, resistindo à força dos eventos devoradores. Pensemos sobre isso.

Partindo da concepção de tempo estóica, Deleuze considera que Cronos – tempo sucessivo, diacrônico, preso ao presente e à efetuação dos corpos em termos de ação – é constantemente atravessado por Aion – tempo do infinitivo, do acontecimento, da contra-efetuação: rizomático, amorfo, incorpóreo. Enquanto o primeiro absorve o passado e o futuro em um momento sempre atual, à maneira de um encadeamento consecutivo de presentes; o segundo se bifurca e se decompõe simultaneamente em passado e futuro, diluindo o presente em instantes e singularidades. Logo, como “já passado e eternamente por vir, Aion é a verdade eterna do tempo: pura forma vazia do tempo, que se liberou de seu conteúdo

¹ O termo sugerido pelo arranjo das obras também faz alusão à abertura de *Movimiento Perpetuo*, de Augusto Monterroso, cuja ideia dialoga com a dinâmica dos textos em questão: “La vida no es un ensayo, aunque tratemos muchas cosas; no es un cuento, aunque inventemos muchas cosas; no es un poema aunque soñemos muchas cosas. El ensayo del cuento del poema de la vida es un movimiento perpetuo; eso es, un movimiento perpetuo” (MONTERROSO, 1972, p.7).

corporal presente” (DELEUZE, 1974, p.170). Por isso, é potência contra o efetivado, possibilidade por vir e também passada, ou seja, funciona como sinalização de metamorfose, variação, devir, “como se o tempo fosse uma grande massa de argila, que a cada modelagem rearranja as distâncias entre os pontos nela assinalados” (PELBART, 2000, p.90).

Portanto, é na esteira desse tempo potencial que a abertura de um campo de possíveis deve ser observada na literatura de Reinaldo Arenas, pois em seus escritos os episódios narrados são atravessados constantemente por acontecimentos e impressões divergentes, configuradas como partes indiscerníveis da composição desse universo fictício, mas que seriam inviáveis de acordo com os parâmetros de um pensamento lógico e linear. Assim, suas obras mesclam fatos realizados com ocorrências que não são da ordem da efetivação, mas do desejo enquanto possibilidade, de forma que os dois aspectos, mesmo quando contraditórios, convivem sem excluir-se, constituindo uma realidade múltipla e ambígua. Na ficção areniana, o real e o imaginário, a memória e o delírio, o vivido e o almejado estão imbricados na mesma experiência, sem que haja separação entre essas fronteiras, sendo por isso que “para caracterizar la narrativa de Arenas no sería aventurado proponer el término *nebulizante* como el epíteto que mejor resuma la intención de esta escritura [...]” (BÉJAR, 1987, p.32).

Ao longo de *Celestino antes del alba*, romance no qual a neblina aparece como um estado vinculado à turvação das imagens como variação perceptiva, o constituído se modifica, se reformula em visões inusitadas, em ações e atitudes antes impedidas. Logo, a agressividade persistente do avô, pode transformar-se em um momento de brincadeira e de alegria, incongruente com as relações entre ele e o menino narradas no decorrer do texto, conforme podemos observar nesta passagem: “Cantando, dando saltos y corriendo, abuelo y yo nos vamos, mientras nos damos la mano y le tiramos piedras a los totises” (ARENAS, 1980, p.62).

Essa forma de contato, discrepante com o tipo de relações interpessoais figuradas no texto, demonstra que “el amor constituye el texto ausente en la obra de Arenas y como tal es significativo ya, que el amor es una forma de liberación, un darse, una entrega imposible para el ser no realizado” (BERTOT, 1994, p.64). Tal relação “impossível” também se afirma no referido romance quando o enunciado se refere ao encontro do narrador com a mãe, cujo trecho a seguir nos dá o melhor exemplo, justamente por colocar lado a lado o realizado e o possível:

La puerta se abre de par en par y por ella entra mi madre, que ya casi se ha vuelto un pez.

– Mis pobres hijos – nos dice – Han pasado todo este vendaval aquí, solitos. Deben estar congelados. Será mejor que me acueste con ustedes para que cojan calor, igual que hacen las gallinas con los pollos recién salidos del cascarón [...] La puerta vuelve a abrirse, y mi madre entra como una centella, con un cinto en las manos.

– ¡Ah, pero tuviste el descaro de venir a dormir a la casa! ¡Yo te dije que esta noche ibas a dormir en el potrero!

Mamá se me acerca con el cinto levantado. Y empieza a dar cintazos.

– ¡Desgraciado! ¡Desgraciado! (ARENAS, 1980, p.74).

Por conseguinte, percebe-se que no arranjo de *Celestino antes del alba*, a encarnação do evento e sua parte “inefetável” estão intimamente imbricadas, emergindo desse cruzamento a configuração de experiências paradoxais. Ao rachar o encadeamento temporal de Cronos, preso ao presente e à concretização dos fatos, com a inserção paralela de dimensões de tempo possíveis, potenciais, o referido romance desdobra o irreversível narrado, ramificando-o em novas variações. Por isso, o narrador-menino se questiona a respeito da própria realidade vivida, observando nela também a sua parte inatural, não palpável ou visivelmente detectada: “Esta noche veo las cosas muy bonitas. ¿Será que son así? O es que yo las veo diferente a todos los demás. No sé. Pero de todos modos, y aunque según mi madre, éste es el lugar más feo del mundo, yo no lo creo así y hay muchas cosas que son muy lindas” (ARENAS, 1980, p.29-30). Assim, a casa em ruínas se preenche

de belezas corroídas e a imagem da mãe é sempre dupla, ambígua, como nos revela este trecho, entre outros que poderiam ser citados:

[...] casi nunca yo me pongo bravo con ella, porque yo sé que esa mujer peleona no es mi madre. Mi madre es otra que siempre está escondida en el pellejo de la peleona, y que no hace más que sonreírme, y decirme: “Ven que te voy a hacer el cuento de las Siete Cabrillas” (ARENAS, 1980, p.58).

Aqui, a contradição não se refere apenas à multiplicidade da configuração subjetiva, mas também à heterogeneidade de sensações e de experiências que compõem a mesma realidade, na qual o ritmo de Aion descompassa as coordenadas de um tempo uniforme, contínuo, absoluto, fazendo emergir um acontecimento que, segundo Deleuze, “não é o que acontece (acidente), ele é no que acontece puro expresso que nos dá sinal e nos espera” (DELEUZE, 1974, p.152). Portanto, quando o referido romance areniano nos fornece novas versões, não o faz para oferecer opções de leitura, mas para sustentar através do paradoxo, a noção de uma experiência elástica, plural, formada não somente daquilo que se concretiza, mas também de potenciais, de possibilidades por vir. Desse modo, a tragédia narrada, que se afirma do princípio ao fim como algo incontornável, se dilui nesta composição onde o vivido não é apenas o que se realizou, mas tudo aquilo que, embora não tenha sido, o foi no desejo; na esfera e na espera de uma subjetividade sempre tomada em percurso, em contínua metamorfose, cujos aspectos encarnados não são mais que passagens: devir de um tornar-se sempre outro.

É como entrada nesse tempo indefinido, flutuante, que retira do vivido as potências que não cansam de acenar, apontando em novas direções, que também devem ser pensadas as visões que perpassam os outros romances selecionados, pois elas, em desacordo com os fatos narrados, esquivam-se do presente para exprimir uma possibilidade de vida obstruída no contexto figurado. Por isso,

interrompem o desenrolar dos fatos, inserindo-se como inesperadas explosões de desejo, não concretizadas, inatuais, retumbando, assim, a espera de um tempo por vir. Com isso, percebe-se que “esencial al pensamiento de Arenas es la visión de la realidad como una circunstancia del ser humano donde lo real inmediato se entreteje indistintamente con el amplio campo de lo posible imaginario (BÉJAR, 1987, p.36).

Esse possível cresce nos rastros de uma memória que não termina de passar e de reformular-se, visível no constante retorno variável dos eventos que observamos na literatura areniana. Mas também se move para além, transbordando o efetuado na direção de uma modificação do sensível que exige um espaço novo para acontecer, conforme podemos observar nas seguintes citações retiradas, na sequência, de *Otra vez el mar* e de *El palacio de las blanquísimas mofetas*:

esa música, ese susurro, ese estruendo, ese descenso, esa ascensión, esa armonía, me hace pensar, intuir, que no pertenecemos a esta realidad – a este mundo -, que estamos aquí, padeciendo, por alguna equivocación, por algún accidente (cósmico quizás) que nos lanzó por azar a este sitio, a este planeta, en el que somos extranjeros. Porque algún sentido tiene que tener esta añoranza de algo que nunca conocimos [...] (ARENAS, 2002, p.129).

lo cierto es que a veces él sentía que alguien lo llamaba, y quería acudir, y desear sin saber por qué, mientras se vestía, silbar. Lo cierto es que a veces él también tenía algún fragmento del silencio, del crepúsculo, de lo oscuro, de un casi-sentirse, de una calma, de una plenitud [...] Qué hacía entonces allí, lleno de plomo, húmedo y reventando, dando bandazos por entre yerbas, gritos, piedras. Es que en algo le importaba todo aquello; es que acaso tenía *fe* – esa era la palabra, era siempre la palabra (ARENAS, 1983, p.193).

Por isso, nesses momentos “não há outro presente além daquele do instante móvel que o representa, sempre desdobrado em passado-futuro, formando o que é preciso chamar a contra-efetuação” (DELEUZE, 1974, 154). Portanto, quando os escritos de Arenas rejeitam uma única verdade, sustentando na mesma medida

ações e percepções discrepantes, o que se afirma é uma possibilidade aberta pela literatura: “livre para criar um mundo sem escravo, um mundo onde o escravo, agora senhor, instala a nova lei” (BLANCHOT, 2011a, p.325). Ao desdobrar o mundo consensual, deixando-nos entrever o outro do mundo, para dizermos com Blanchot, ou seja, sua parte inatural, a literatura de Arenas faz variar a experiência, potencializando outras versões. Assim, de um lado, há todo o intolerável que se expressa na solidão, no desamparo, na insatisfação que percorre o olhar em suas obras, mas desse desassossego também se eleva uma marca que força a pensar o novo, a experimentar; o que, por sua vez, “se acopla a inventar, a criar, inclusive, a própria liberdade. Isento, pois, de toda e qualquer determinação – prisão, o experimento é puro devir, força afirmativa” (LINS, 2004, p.52), que se reconhece nos romances em questão.

REFERÊNCIAS

- ARENAS, Reinaldo. **Celestino antes del alba**. Caracas: Monte Avila Editores, 1980.
- _____. **El palacio de las blanquísimas mofetas**. Barcelona: Editorial Argos Vergara, 1983.
- _____. **Necesidad de libertad**. Miami: Universal, 2001.
- _____. **Otra vez el mar**. Barcelona: TusQuets Editores, 2002.
- BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e de estética: a teoria do romance**. São Paulo: Annablume, 2002.
- BARQUET, Jesús J. Del gato Félix al sentimiento trágico de la vida. Nueva Orleans, 1983. Entrevista com Reinaldo Arenas. In: ETTE, Ottmar (org). **La Escritura de la Memoria**. Reinaldo Arenas: Textos, Estudios, Documentación. Frankfurt, Vervuert Verlag, 1996. p.65-74.
- BÉJAR, Eduardo C. **La textualidad de Reinaldo Arenas**. Juegos de la escritura pos.moderna. Madrid: Editorial Playor, 1987.
- BERTOT, Lillian. Figuras y tropos de la opresión en la obra de Reinaldo Arenas. In: SÁNCHEZ, Reinaldo (org). **Reinaldo Arenas**. Recuerdo y presencia. Miami: Ediciones universal, 1994. p.63-76.
- BLANCHOT, Maurice. **A parte do fogo**. Trad. de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 2011a.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Ed.34, 1992.

LINS, Daniel. **Juízo e verdade em Deleuze**. São Paulo: Annablume, 2004.

MASTACHE, Emiliano. La loma del Ángel: el carnaval de la escritura. In: PEÑA, María Tereza Miaja de. **Del alba al anochecer**: la escritura en Reinaldo Arenas. Universidad Autónoma de México, 2008. P.29-49.

MONTERROSO, Augusto. **Movimiento perpetuo**. México: Joaquín Mortiz, 1972.

OLIVARES, Jorge. **Becoming Reinaldo Arenas**: Family, sexuality, and the cuban revolution. Durham and London: Duke University Press, 2013.

PELBART, Peter Pál. O tempo não-reconciliado. In: ALLIEZ, Eric (org.) **Gilles Deleuze**: uma vida filosófica. Coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Ed. 34, 2000. p.85-97

PEÑA, María Tereza Miaja de. La escritura como rencuentro en *El mundo alucinante*. In: _____ (org). **Del alba al anochecer**: la escritura en Reinaldo Arenas. Universidad Autónoma de México, 2008. p.51-67.

RANCIÈRE, Jacques. **Sobre políticas estéticas**. Barcelona; Bellaterra, 2005.

Bichas à Rasca: Solidarity in an Age of Austerity

Allen Magaña
Independent Scholar

ABSTRACT

The present article explores recent moments of intersectional organizing in Portugal, focusing on the *Geração à Rasca* protests of 2012 and the passage of the 2018 law allowing for the self-determination of gender identity. While diverse sectors of LGBT+ activism in Portugal are able to coalesce around specific policy goals, to varying degrees of commitment, the process often leads to containing more radical demands into demands more palatable to liberal and conservative sectors of society. In this way, I argue that the Portuguese case can be seen as a kind of one-dimensional queer organizing, to borrow from Roderick Ferguson, which collapses broad intersectional coalitions into single issue demands that benefit individual normative neoliberal subjects. This article examines these two specific moments by presenting media and scholarly sources that provide context to develop a substantive analysis and critique of these moments. Following on Ana Cristina Santos' writings on homonationalism in Portugal, this article examines the workings of a politics of containment which describes a process by which more radical sectors of queer activism become neutralized through policy initiatives that give priority over individual demands rather than issues of collective struggle. In this way, I borrow Puar's concept of transhomonationalism to argue that recent trans struggles, specifically with the passage of the law of self-determination of gender, again follows a politics of containment, as it centralizes individual identity and integration into a neoliberal social structure. This argument is not meant to diminish the importance laws such as these have on daily lives of trans individuals, but rather I aim to establish how the multidimensional-queer organizing that characterizes activism in Portugal, where a variety of political voices and goals can coalesce around specific policies, but at the expense of more radical policy demands.

KEYWORDS: Geração à Rasca; LGBT+ activism; 2018 self-determination of gender identity law

INTRODUCTION

The 2012 anti-austerity protests in Portugal produced one of the largest public demonstrations in Portugal since the Carnation Revolution in 1974, which brought down the moribund right-wing dictatorship of the Estado Novo. Yet opinions over the legacy of the 2012 demonstrations differ greatly between the generations of activists who participated in them. Older activists dismiss the event as a disappointment, or even just plainly inconsequential. For many younger activists, the movement became a defining moment for a generation that felt crushed by lack of job opportunities and the weakening of social welfare state under austerity. In this article, I trace how the development of LGBT+ social movements have intersected and engaged with the development of the Portuguese state. I examine how questions of citizenship have been challenged through two recent movements: the anti-austerity protests of Portugal and the Lei de Autodeterminação de Género, which passed in 2018. I aim to see how these movements began as intersectional movements, with broad coalitional support and changed in character through the process of policy. By tracing the history of how queer social movements have engaged with the Portuguese civil state both through the anti-austerity protests of 2012 and the recent efforts to pass a law for self-determination of gender, I aim to reveal a tension between the international scope and networks of the anti-austerity protests and the national realities to which the movements would conform—a one-dimensional form of queer organizing, to borrow from Roderick Ferguson which neutralized radical arguments in favor of single-issue organizing. This moment of tension responds to a particular time of reconfiguration of leftist and socialist politics within Europe in the age of austerity. I continue the conversation raised by Ana Cristina Santos and other Portuguese scholars on issues of citizenship and homonationalism. In this fashion, I argue that the opportunities presented by recent organizing around the *Geração à Rasca* and the gender identity law, while being important moments for queer

organizing and coalition building, would eventually become subsumed under a politics of containment, to borrow from Ana Cristina Santos, whereby controversial issues are negotiated among liberal and conservative sectors of the society with the ultimate aim of achieving a wider consensus through the suspension of radical strategies or arguments.

CONTEXT FOR THE PROTESTS

Within the last few decades, the world, and in particular the 'west,' has seen the emergence of new movements focused on sexual and gender politics. The last decade in particular has given victories to these movements that couldn't have been imagined a decade ago. With the collapse of the Soviet Union, capitalist countries have sought to articulate a new hegemony, especially amid the continuing economic crises capitalism that characterize capitalist economic systems.

The new ideological wars against so-called "radical ideology" has now allowed western democracies to portray themselves as bastions of progress and rationalism. Since the 1970's, the assertion of homosexuality as a fundamental basis of identity akin to other minority categories (such as ethnicity), rather than a behavior that could co-exist within a dominant sexual and gender order, has catapulted LGBT politics into the public sphere (Altman and Symons). This hasn't always played out in the most positive ways. Both locally and internationally, debates regarding anything from discrimination to gay marriage have become flash points for larger cultural wars. There is a long history of political and religious elites using panics around the specter of homosexuality to bolster their power (Hall). In this period, Portugal has staked a position on this culture war that is part of a broader effort to project an image of a decidedly European country.

Portugal approved same-sex marriage in 2010, following trends in other western liberal democracies. As Portuguese researcher Ana Cristina Santos has pointed out, the

process that led to the approval of same-sex marriage can be seen as an example of a politics of containment (Santos). Indeed, the focus on same-sex marriage, and its prioritization over other concerns affecting the LGBT+ community, was not entirely consensual, when seen from the organizing that occurred before the passage of the marriage law in 2010. Though there was dissent from various segments of the LGBT+ activist circles, most supported specific policy efforts with varying degrees of commitment. The focus on simultaneous policy targets, as opposed to strict loyalty to ideology, enabled a multilayered collective struggle, creating what Santos termed “syncretic activism.” The broad character of much of LGBT activism in Portugal has contributed to the speedy response granted by the state regarding individual claims and, to a lesser extent, relational claims. It seems that the *multilayeredness* that drives coalitional politics is eventually collapsed into a language of neoliberal individualism and privacy. As Rafael de la Dehesa argues, “identities are being constituted and contested simultaneously in multiple and embedded fields and that changes in one field [...] permit actors to challenge constructions at others” (de la Dehesa 23). Santos demonstrates how the political efforts towards same-sex marriage illustrate a “strategic shift whereby sexual and intimate citizenship is constructed as inextricably dependent upon social consensus.” This consensus was only fostered by replacing a radical politics with a politics of compliance—or *(hetero)normative compliance* (Santos).

In this same year that same-sex marriage was approved, Portugal entered into austerity programs, dictated by the bailout conditions set by the troika (the European Commission, the European Central Bank, and the International Monetary Fund). As a result of the severe economic and financial crisis brought on by the 2008 fall of Lehman Brothers, Portugal was forced to institute strict budgetary cuts to meet deficit spending limits, which included pay freezes, higher limits to unemployment benefits, stricter requirements for the unemployed to accept available jobs, and the cancellation of

temporary social protection and employment support. The recession also caused the downfall of the leftist government of José Sócrates, who had served as Prime Minister from 2005 to 2011 under Socialist Party, and brought the pro-austerity, conservative government of Pedro Passos Coelho to power. The government of this period did slow some of the progress and gains made by LGBTQ movements but did not stop them. In the face of the Great Recession, Portugal had the unique distinction of experiencing a comparatively high rate of protest, within the context of southern Europe, and also that these protests movements tended to form cohesive organizations, create stable and wide coalitions, have a national scope, and establish alliances with unions and left-wing political parties (Fernandes). This moment became a flashpoint for popular resistance unseen in Portugal since the Carnation Revolution. Even despite the ascendancy of the pro-austerity government, an entirely different situation played out on the ground. The government did not dismantle, and even expanded, a state-civil society partnership for policy delivery to the poor and an active constitutional court rolled back many of the more severe austerity measures. Furthermore, state repression was low, even with vast segments of the military and police forces aligning with anti-austerity protesters, a situation similar to the Carnation Revolution.

The 2015 elections brought a left coalition to power in parliament, under the Socialist Party, the “Euro-sceptic” Left Bloc party (Bloco Esquerda), and the Communist Party (the latter two parties agreeing to the coalition under a platform to end austerity and reverse many of the measures imposed by the 2011 EU-IMF bailout. Three years into the government and following reversals of wage and pension cuts and privatizations, the Portuguese economy has bounced back and unemployment fell to half of its peak (Teles). Portugal became the “success story,” held up as an example of the compatibility of anti-austerity policies and remaining within the Eurozone. For Nuno Teles, assistant professor at the Federal University in Bahia, this success belies the fact that public sector

spending has hardly increased, chronic emigration that has led to Portugal being one of the demographically oldest countries in the world, and the fall in the unemployment rate has been driven by tourism, which in turn has led to skyrocketing real estate prices. In short, the economic progress rests on a very shaky and volatile foundation, yet the political and social climate has further entrenched itself into European structures. Real challenges to European hegemony no longer seem politically viable or socially palatable. As a result of this, much of the progressive social policy won over the past few years seems to be in line with a broader political project of projecting a Portugal that is truly and deservedly a Eurozone country. As de Oliveira, Gonçalves Costa and Nogueira observe, however, one encounters a frequent gap between formal legislation and its practical effects as documented in both gender studies and in LGBTQ studies, especially in regards to issues of equality (de Oliveira, Gonçalves Costa and Nogueira). Issues of race also seem mostly absent from public discussion in Portugal, yet these issues will only become amplified in the coming years with the shifting demographics, as a new wave of migrants have begun arriving from Brazil, partially owing to the political instability in Brazil, as well as migrants coming from conflict zones in the Middle East. Part of this wave of migration has been openly encouraged by the government, owing to a shortage of laborers for lower wage jobs. It's difficult to predict, as of now, how these demographic shifts will clash with a former colonizing power now portraying itself as the standard-bearer of European values.

The infamous murder of Gisberta Salce Junior in 2006 galvanized trans politics and led to certain changes in laws surrounding asylum of trans migrants, yet access to health services that increased following this event seems to have only increased the bio-power of the state in regulating the true trans individual. The event also failed to immediately bring any kind of intersectional analysis of oppression within LGBTI groups, as such there were no considerations of how different social issues may be able to inform

organizing or policies. Trans rights groups have focused on fighting against pathologization, yet the wave of leftist organizing that has materialized following the global financial crisis does have its weaknesses, as evidenced by the Communist Party's opposition to the law of self-determination of gender identity. Still, there have now been plans to host pride events in other smaller Portuguese towns. In the 2017, for example, the town of Bragança (the same fiercely traditional town that gave rise to the Mães de Bragança) announced its plans to organize a pride event. In 2016, the first group for lesbian and bisexual women, focused on women of color, was formed in Lisbon, the Coletivo Zanele Muholi de Lésbicas e Bissexuais Negras. This group, the first of its kind in Portugal, began as a secret Facebook group and two months after made itself visible in the 17th annual Lisbon Pride March. It aims to bring greater visibility to issues affecting black lesbian and bisexual women and hopes to expand its activism and collective to Brazil (Monteiro and Veríssimo). Late in 2017, the Panteras Rosa, the oldest radical queer collective in Portugal, along with the newly formed radical trans group TransMissão, helped to organize a festival with activists from based in Latin America on transfeminism (Flor). The aim of the festival, among its many aims, is to fight for depathologization of trans populations, fight against surgery and normalization of intersex children, and to fight against "sexism, transphobia, lesbophobia, intersexphobia, patriarchy, androcentrism, anormalphobia, and to defend all human rights." The greater focus on transfeminist discourse may offer new avenues for discussing intersectional forms of oppression in Portugal, which still struggles to come to terms with issues of race, coloniality, and its recent fascist past. Many activists agree that the struggle for visibility needs to be overcome and may offer greater possibilities for the future of political organizing in Portugal. Indeed, a new generation of activists have now sought to form new networks of solidarity and activism through the creation of online spaces. This now offers new possibilities for forming coalitions through shared struggles.

One can pinpoint the birth of this new mode of organizing to the *Geração à Rasca* protests that broke out in Portugal on March 12, 2011. The demonstrations became one of the first countries in what would become an international protest movement in the same year that referred to one another. While the protests were informed by international currents, “the Portuguese protests [relied] largely on ‘classic’ social movement groups, whose claims are predominantly directed at the nation-state” (Baumgarten 469). As researcher Brita Baumgarten writes on the protests in Portugal, the ‘classic’ activist groups “mainly follow the idea of fighting for the rights of a specific constituency and target the nation-state.” The unifying principle of the masses was the pervasive issue of precariedade. LGBT+ activists became an important driving force for these protests. As one organizer, João Labrincha, noted, LGBT+ populations have always been the ones most affected by issues of social exclusion, precarity, and unemployment (Labrincha). In his view, and in the view of many, there would not have been such a large movement in Europe without the solidarity amongst diverse groups. As would be stated in the 2016 Arraial Pride by one of the activist groups that emerged from the protests, the *Academia Cidadã*, “As lutas, mesmo que diferentes, têm que ser solidárias.” While the politics on the ground during the March 12 protests gave great focus on participatory politics and debates, their focus was on rights guaranteed by the state. As Baumgarten points out, given the weakness of Portuguese civil society, the legacy of the March 12 movement left activist groups in a difficult position: “their organizational structures remain weak; there is no widespread recognition of their contribution; and there is a lack of trust and strong alliances between them” (Baumgarten 470). Given the heavy focus on citizen rights and a national scope, it could also be said that the March 12 movement would inevitably either exclude those populations that have traditionally been excluded from civil society or coopt those fledgling movements using the same universalist language of “our struggle” to neutralize radical change. Where did

trans populations fit into the narrative of solidarity? How would migrant populations engage in the struggle that was international in scope, but was national in its practice?

International LGBT movements have sought both recognition by their societies and access into citizenship. Within each national context, coalitions have formed that have been informed by specific contexts and histories of its people. Yet, within the context of many western countries, the citizenship project has then been implicitly couched within a neoliberal language of capacitation and productivity—access to society rests on becoming a “contributing member of society.” These projects privilege a particular kind of normative subject—the idea of “becoming a citizen” can be seen as implying a motion toward a white able-bodied male subject. The question of citizenship, and its relationship to capacity, become complicated as it moves away from the normative subject. In particular, how do “disabled” individuals, “trans” individuals, and other bodies not readily integrated into a capitalist mode of production become “citizens”? Indeed, the Portuguese context presents an interesting case. The country itself has come to be one of the most progressive countries in Europe. It is the only Western European country with a communist party with any seats in its government.

In 2017, within the Portuguese legislative body, the Assembleia da República Portuguesa, the Bloco Esquerda (Left Bloc party) proposed a law to allow for citizens to legally self-identify by their preferred gender category, without the intervention of medical professionals. The previous law passed in 2011 required that an individual gain the approval of a “multidisciplinary” medical team to approve the legal change of gender. The recent law, however, suffered setbacks as it was tabled due to opposition by the Portuguese Communist Party and the Conservative parties and subsequently vetoed by the president over his concern for children being able to change their gender without medical intervention. The law would, regardless, be passed on August 2, 2018. This particular law represented the latest struggle for the LGBTIQ+ coalition in Portugal.

While its passage represented a great milestone for the country's trans movement and would place Portugal on the forefront of European countries that offer such protections to its trans population, trans lived experience in Portugal still requires fulfilling of an expectation to gender binarism as a precondition for recognition.

BACKGROUND OF MULTIDIMENSIONAL TRANS ORGANIZING AND THE RISE OF NEOLIBERLISM

By the 1980s, the period of turmoil that had followed the collapse of the Estado Novo had largely come to an end and liberal democratic systems had been established. Two developments emerged in Portugal, as it had with other countries of the European periphery: (1) the ascendancy of socialist controlled governments and (2) the move toward European integration. James Kurth describes this period as, to some extent, a "pink decade" for the European periphery; however, "the socialist governments did not bring equitable social policies to Southern Europe, but rather preferential individual benefits" (Kurth and Petras 239). In this way, the "patrimonial" government, a government based on older "cacique" style order continued with the new socialist regimes, and these same governments would oversee the privatization and implementation of neoliberal policies that would latter bring a renewed crisis of democracy. This period also saw greater integration for these countries into the greater European Community, and in this period, Portugal becomes a member of the European community.

Around the 80s, LGBT coalitional movements began fighting for access to citizenship rights through judicial means. Integration into the EU gave these movements new avenues for pursuing citizenship rights. In the 80s the European Court of Human Rights based in Strasbourg had begun to interpret key articles of the European Declaration of Human Rights of 1949 as pertinent to the protection of sexual rights

(Herzog). By the 90s, in the wake of the collapse of the Soviet Union, the court began to see sex related legislation as not only one of protecting individuals from sexual harm, such as from non-consensual sex and violations of their sexual self-determination, but also “one of protection of individuals’ rights to self-determined sexual encounters and the freely chosen formation of intimate relationships” (Herzog 195), thus rearticulating the neoliberal notion of individual rights and responsibilities to the sexual sphere. The court also began to establish a new conception of a European progressive morality that often put itself at odds, and ultimately trumped, local traditions. Within the national context, one of the earliest pieces of LGBTI legislation dealt specifically with trans issues. In 1995, the National Board of Physicians revoked a ban on sex reassignment surgery that had been a part of its Deontological Code up until then. The move, however, stipulated that individuals needed to be adequately diagnosed with transsexuality or gender dysphoria and could not be married. Despite the deep pathologization and discrimination of this new code, the social policy enabled several types of bodily modification to be performed on trans people under the National Health service.

The Portuguese welfare state came about fairly late compared to other Western states, materializing around the 80s after the fall of the dictatorship. Around the 90s, Portugal under clear influence of neoliberal policies in the Eurozone, began cutting budgets and privatizing social spending for the purpose of “fiscal responsibility.” As Portugal had remained in recession through 2005, one of the main areas identified for “budgetary discipline” was the social safety net (P. Pinto). As such, access to social benefits became subject to a stricter set of criteria, and accessing those supports was a complex process that brought a significant degree of regulation into people’s lives (ibid).

In the 80’s and 90’s, queer social movements and NGOs began to form a presence in the Portugal and carved out a space for a participatory LGBTIQ+ politic, both nationally and internationally. It was, within this period, that scholars began to focus

on how modes of exclusion become a condition for citizenship, particularly in regards to sexuality and gender (Hines and Santos). Yet, as the advancement of a LGBTIQ+ coalition, especially in this context, continued to create hegemony, the constituent identities that make up the letters of the movement inevitably became subordinated within the larger coalition (Drucker). This turn challenged certain segments of the coalition to splinter into those who wanted to “pass” and attain full citizenship rights through becoming the proper neoliberal subject. As Hines and Santos note, notions of citizenship is frequently linked to a politics of recognition, which seeks to “reshape social justice on the basis of recognition” (Hines and Santos 38). From this perspective, social justice is only possible through recognition. Politics of recognition, however, have often been critiqued for their implied requirement of a “fixed” or “stable” identity, on both the individual and group level. Yet while this frame may serve those who fit hegemonic group characteristics, those who project alternative identity markers are excluded from the collective identity. The politics of recognition can work to exclude trans individuals from activism.

Within Portuguese society, information on trans populations is often limited to medical literature, such as individual case studies or statistics collected by health-oriented agencies (Luís). This, of course then presents a fairly incomplete picture of Trans and Gender Non-Conforming Individuals in Portuguese society, yet, as far as the state and citizenship rights are concerned, these populations exist as medical subjects. This medicalization/pathologization, thus, privileges a particular kind of trans subject, as Puar writes, one who is “disabled” and aiming to “cure” themselves for full access to citizenship, one who is, likely, white and can already access public institutions (Puar). There is a particular teleology of trans being that is often expected in the Portuguese context. Those who do not conform to this teleology will not gain recognition by the state, and thus will not be guaranteed access to state sanctioned avenues for affirming

the self—through legal name changes or access to the public health services (Saleiro, *Trans Géneros: Uma abordagem sociológica da diversidade de género*). Thus, the proper Portuguese trans subject is compelled to conform to the gender binary.

On March 15, 2011, the Assembleia da República passed a law that changed the procedure for changing your gender identity and name on legal documents—among the most progressive in the world at the time. Whereas you previously needed to sue the state and prove, with testimony of a doctor, that your documented gender identity is mistaken, the new law moved the authority of identity from a judge into the medical realm. The law requires that a “multidisciplinary” team, which would also include a psychologist, to determine that a person is “truly” trans. While a few doctors will simply sign off on most patient’s requests to be legally recognized by their chosen identity, there is no uniform criteria for evaluating “transness”—some doctors may look for highly subjective markers of “femininity” or “masculinity,” others may require a certain amount of time in “hormone treatments” for the doctors to agree to diagnosing trans status. How does access to these procedures for affirming “trans” identity become restricted in cases of individuals who do not necessarily conform to a particular proper medical and class identification?

For this question, I feel it best to consider Jasbir Puar’s description of trans “piecing and passing” as it applies to integration of “productive” trans bodies into a capitalist economy. “Passing” as gender normative seeks rehabilitation, cure, and concealment—inhabiting an exceptional trans body. “Piecing” is galvanized through flexibility, mobility, transformation. It performs medicalization as strategic embodiment. “The body becomes a terrain of definable localities, each colonized by its particular pathologies dictated by the medicalized market-place” (Puar 45). This becomes a larger question of survival within a capitalist society. To subject the body to this compartmentalization is a strategy for integrating the body, piecing the body, into full

capacity for neoliberal societies: “in this economy of alienated parts, piecing becomes a prized capacity, a mark of manifesting ‘the body as entrepreneurial enterprise’” (ibid. 46). The normative trans subject in Portugal must ultimately aim to “conceal” their gender deviance and further, as Puar notes in citing Toby Beauchamp, “it also necessitates altering one’s gender presentation to conform to white, middle-class, able-bodied, heterosexual understandings of gender norms” (ibid. 43). Many individuals under the “trans” umbrella in Portuguese society may not wish to subject themselves to pathologization for the purpose of affirming identity, and, it is also worth noting, the rights conferred by the 2011 law only applies to Portuguese citizens. Indeed, “passing” in the Portuguese context would require a good deal of investment in your personal body. The health services in Portugal do not offer assistance for cosmetic procedures, which can then become a fairly expensive endeavor for someone needing to conceal their trans identity. Cosmetic surgery facilities are part of the private sector and procedures can be prohibitively expensive for many Portuguese citizens.

In Portugal, there are a variety of different ways an individual might identify as trans. As research by Sandra Saleiro demonstrates, there is a great deal of diversity of terms used by the community to identify under the “trans” umbrella. Two terms, “homem transexual” and “mulher transexual,” would imply medical intervention. Other identity categories may not necessarily imply, and may even resist, pathologization, such as cross-dresser, andrógino, não-binário, drag king, transgénero, or ultra-género (Saleiro, *Trans Géneros: Uma abordagem sociológica da diversidade de género*). Another subcategory of identity has also experienced recent evolutions and developments. Drag queens in Portugal have become a particular phenomenon in recent years owing to media influence from RuPaul’s *Drag Race* coming from the United States, and from the influence of Conchita Wurst’s fame through Eurovision. These Drag Queens take on a particular aesthetic (glittery beards, more performance art oriented), and

distinguish themselves from *transformistas*, which may be closer to the “drag queens” of Drag Race. Yet one particularly contentious term has also had a great influence on many of these other terms in its use and development: travesti. Travestis are a particular phenomenon to Brazil, and now Portugal. Within Portugal, the term travesti would’ve simply meant “transvestite,” and would’ve also been taken as an offensive term. In the Brazilian context, however, travestis consider themselves to exist with a more fluid gender identity, where their discourses “simultaneously combines the potential for gender subversion and the internalization of medical discourse” (Silva and Ornat 223). Travestis have defined themselves as being biologically male and have not defined themselves as aspiring toward a female identity. They do, however, live their daily lives as women and do perform bodily changes, such as the use of hormones and the injection of industrial silicone. These bodily changes and 24-hour commitment to their female identity is what distinguishes them from, say, drag queens, but the insistence on being fundamentally male distinguishes them from those who identify as transsexual. As Silva and Ornat argue, “to identify as travesti means to struggle against and resist gender norms, through epistemic disobedience, using one’s own body as a battleground for the achievement of social recognition” (ibid.).

Brazilians have formed the largest immigrant group in Portugal for decades, much having to do with the shared history and language between the two countries. In 2000, both countries agreed to signing the Equality Statute between Brazil and Portugal (Estatuto da Igualdade entre Brasil e Portugal), which eased rights for travel between citizens of the two countries. The shared history and friendly diplomatic relations have also greatly influenced the culture of Portugal and its consumption patterns. With regards to the trans community, before the establishment of formal LGBTQ+ rights focused organizations—particularly, before the focus on trans-specific issues—social opportunities for trans identified individuals were relatively limited. Trans women would

end up being thrown out of their homes and cut-off from their families while trans men would be taken to doctors for treatment. For trans women, survival often meant engaging in sex work, which thus meant that Portuguese trans women would associate with Brazilian migrant sex workers. This leads to an interesting phenomenon: trans women form new associations and networks with other trans women and also developed more nuanced language for their expression of community and self, many of which are borrowed from their Brazilian peers (Saleiro, *Trans Gêneros: Uma abordagem sociológica da diversidade de gênero*). Now, as seen by the formation of the TransMisão and the Coletivo Zanele Muholi de Lésbicas e Bissexuais Negras, cultural currents from Brazil continue to influence and inform activism in Portugal.

In 2006, The murder of Gisberta revived the question trans citizenship and challenged what had become a form of *transhomonationalism*. It served as a new turning point for the LGBT community of Portugal and gave the opportunity for critical reflection on hegemonic trans discourses. Gisberta, as a symbolic figure, could not be neatly repackaged in the service of the existing hegemony given her many identity categories: trans, Brazilian migrant, sex worker, homeless, HIV+. Public discourse surrounding this case sought to disentangle her many identity categories to present an essentialized representation of Gisberta. Most of the media representations of Gisberta selected and contextualized information in such a way that reduced her to her sexuality (Rocha Baptista and Pinto de Loureiro Himmel). Trans activists began to mobilize around recognition following the murder of Gisberta.

The event became an important moment for reflection in the Portuguese public sphere, as marches organized in tribute to her, books and songs have been written, and a movie about her life was released in 2009. This event brought national attention to issues affecting the trans migrant community and led to the passage of laws making it easier for trans migrants to apply for asylum and giving greater recognition to trans

issues. The government also directed the health authority to allow easier access to treatment for those wishing to transition, thus we see an increase in state power and regulation over individuals. Within the broader LGBTIQ+ community, the murder of Gisberta served as a new turning point and gave the opportunity for critical reflection on LGBT rights discourses. Nuno Pinto, an activist and current president of ILGA-Portugal remembered the night Gisberta was murdered. He had been working with the trans population in Porto and actually knew her personally. LGBT activists in Porto held an emergency meeting to discuss the event and what needed to be done. At the time, the community didn't have the right language to even describe the events taking place, "we didn't know what transphobia was" (N. Pinto; S. Vitorino). There was increased push from trans activist to center their own needs within the broader coalition, owing especially to the support mainstream organizations gave to the 2007 change in the Penal Code that included sexual orientation—but not gender identity—as an aggravating factor in cases of hate crimes. Within the past decade, the rights of trans people in Portugal have begun to be voiced and framed autonomously, yet still covered under the broader umbrella of LGBTIQ activism and, as many other activist groups in Portugal, struggling with a lack of financial and human resources. Activist organizations have become divided on how to approach trans issues. Radical left organizations, such as the Panteras Rosa, or Ação Pela Identidade (API) have centered the struggle around the need for depathologizing trans identity. More mainstream organizations, like ILGA, do not take a hard stance on "pathologizing" and have even supported passage of laws, like the 2011 law, that required medical intervention. What seemed to occur, as ILGA-Portugal became the main force in the movement, was a similar phenomenon as described by Paul Amar as NGOization. In his work, the Security Archipelago, Amar critiques the role international NGOs take in capitalizing on social issues or appropriating social movements to serve the interests of state or neoliberal agendas. Using Sabine Lang's definition, "NGOization

[is] the process by which radical and redistributive movements, including feminism, become contained and reframed so as to service, rather than resist neoliberal globalization” (Amar 214). As ILGA becomes the majority voice in LGBT struggles, it often contains the radical tendencies of LGBT issues in the interest of advancing single, individual oriented issues to the state.

Hines and Santos point to another field of interest regarding trans policy that has yet to receive serious focus from feminist and LGBTIQ+ activists: policies regarding the legal process of naming a child or choosing a name when acquiring formal recognition of gender identity. Currently, Portuguese citizens must choose from a pool of approved names informed by nationalistic and gendered criteria. These rules apply when planning to name a newborn or change one’s name. Every name must be recognized under the Onomastic Index and chosen names cannot raise doubts concerning the gender of the person (Hines and Santos). This policy enforces a compulsory gender binarism and “offers a powerful example of the resilience of the cis/gender and sexual normative system that often finds strongest allies amongst legal and policy actors” (Hines and Santos 44).

CONCLUSION

This article has sought to explore how two concurrent movements of organizing in Portugal in the last decade have both created new avenues for intersectional organizing and simultaneously collapsed these identities into a one-dimensional strand of organizing. As Roderick Ferguson observed in his book on *One-Dimensional Queer*, Emile Durkheim envisioned movements and communities that grow in complexity with time, yet the queer movements in neoliberal societies lose the intersectional complexity that drives their initial growth into simple, one-dimensional, movements (Ferguson). While the protests of the *Geração à Rasca* offered new cross-coalitional possibilities for

LGBTIQ+ organizing built on solidarity of struggle, the movement failed to build international networks and repeated previous forms of nationally focused organizing in Portugal. In my conversations with leaders of two organizations representing opposite ends of the queer political spectrum (Nuno Pinto of ILGA-Portugal, an organization representing the LGBT mainstream, and Sergio Vitorino, the founder of the radical queer group Panteras Rosa) both felt the movement had no real significance in the trajectory of queer organizing in Portugal—Vitorino expressed that, while there was hope for the movement when it first broke out, it ultimately turned into a disappointment (S. Vitorino), while Pinto flat out said I shouldn't waste my time with that movement (N. Pinto). While the movement had a greater focus on trans issues and centered these issues in its organizing, the movement created in the recent decades still risks recreating old forms of hegemony as it does not center discourses around embodied experiences of individuals that make up intersectional struggles, particularly the struggles of the trans community. What is necessary, as Portuguese researcher Ana Cristina Santos suggests, is a theory and practice that is focused on “trans* embodied citizenship”—a conception of citizenship that looks beyond the body in the strictest sense while retaining the legitimacy of lived experience, of bodily autonomy, and of overcoming obstacles to full access of citizenship by embracing rights as nonnegotiable common ground (Hines and Santos). Disregarding the nuances of through which trans lived experiences are managed and negotiated risks focusing pro-trans laws and social policies on binary conceptualizations of the body. As the Portuguese case shows, laws that seem to favor self-determination of identity can, paradoxically, silence gender fluidity through legal and social policies around trans populations that foreground gender binarism through the reproduction of traditional frameworks. As new currents of activism and demographic shifts alter the social and political landscape of Portugal, new modes of

conceptualizing embodied citizenship will be necessary for countering the reproduction of hegemonic discourses.

WORKS CITED

- Altman, Dennis and Jonathan Symons. *Queer Wars*. Malden: Polity Press, 2016.
- Amar, Paul. *The Security Archipelago*. Durham: Duke University Press, 2013.
- Baumgarten, Britta. "Geração à Rasca and beyond: Mobilizations in Portugal after 12 March 2011." *Current Sociology* (2013): 457-473 .
- Carvalho Silva, Claudia. "Portugal é o destino mais "gay friendly" do mundo, "mas ainda há muita homofobia"." 01 03 2019. *PÚBLICO*. 07 03 2019. <<https://www.publico.pt/2019/03/01/p3/noticia/portugal-destino-gay-friendly-mundo-ha-homofobia-1863917> [Accessed 7 Mar. 2019].>.
- Carneiro, Nuno and Isabel Menezes. "From an Oppressed Citizenship to Affirmative Identities: Lesbian and Gay Political Participation in Portugal." *Journal of Homosexuality* 53.3 (2007): 65-82.
- da Silva, Joseli Maria and Marcio Jose Ornat. "Transfeminism and Decolonial Thought: The Contribution of Brazilian Travestis." *TSQ: Transgender Studies Quarterly* 3.1-2 (2016): 220-227.
- de la Dehesa, Rafael. *Queering the Public Sphere in Mexico and Brazil: Sexual Rights Movements in Emerging Democracies*. Durham: Duke University Press, 2010.
- de Oliveira, João Manuel, Carlos Gonçalves Costa and Conceição Nogueira. "The Workings of Homonormativity: Lesbian, Gay, Bisexual, and Queer Discourses on Discrimination and Public Displays of Affections in Portugal." *Journal of Homosexuality* 60.10 (2013): 1475-1493.
- Drucker, Peter. *Warped: Gay Normality and Queer Anti-Capitalism*. Leiden: Brill, 2015.
- Ferguson, Roderick. *One-Dimensional Queer*. Cambridge: Polity, 2018.
- Fernandes, Tiago. "Late Neoliberalism and Its Discontents: The Case of Portugal." Della Porta, Donatella, et al. *Late Neoliberalism and its Discontents in the Economic Crisis: Comparing Social Movements in the European Periphery*. Cham: Palgrave Macmillan, 2017. 169-200.
- Flor, Aline. "Da América Latina para Portugal, o festival ¿Anormales? é para todxs." 29 11 2017. *Público*. 20 12 2017. <<https://www.publico.pt/2017/11/29/p3/noticia/da-america-latina-para-portugal-o-festival-anormales-e-para-todxs-1828879>>.
- Hall, Stuart. "Deviance, Politics, and the Media." Halperin, David, Henry Abelove and Michele Barale. *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge, 1993. 62-90.

- Hennessey, Rosemary. *Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism*. New York: Routledge, 2000.
- Herzog, Dagmar. *Sexuality in Europe: A Twentieth Century History*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Hines, Sally and Ana Cristina Santos. "Trans* Policy, Politics and Research: The UK and Portugal." *Critical Social Policy* 38.1 (2017): 35-56.
- Kurth, James and James Petras. *Mediterranean Paradoxes: Politics and Social Structures in Southern Europe*. Providence: Berg, 1993.
- Labrincha, João. "PORTUGAL: 20 Anos depois - João Labrincha." 10 03 2017. *PortugalGay.pt*. 06 01 2019. <https://portugalgay.pt/news/031017A/portugal_20_anos_depois_joao_labrincha>.
- Luís, Francisco José Silva do Amaral. "Travestis Brasileiras em Portugal : Percursos, Identidades e Ambiguidades." Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (FCSH), 2016. PhD dissertation.
- Maia, Marta and Camila Rodrigues. "Civil Society Organizations in the Prevention of Sexually Transmitted Infections Among Female Sex Workers, in Portugal." *Saúde e Sociedade* 23.1 (2014): 77-90.
- Monteiro, Paulo and Luís Veríssimo. "Mulheres Negras Lésbicas e Bissexuais de Lisboa: "Apesar da nossa total invisibilidade em todos os espaços, nós existimos". " 09 09 2016. *Dezanove*. 20 01 2018. <<https://dezanove.pt/mulheres-negras-lesbicas-e-bissexuais-991780>>.
- Mónica, Maria. "A Evolução dos Costumes em Portugal, 1960-1995. ." *A Situação Social em Portugal: 1960-1995*. Ed. António Barreto. Lisbon: Edição do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1996.
- Oliveira Marques, Rui. *Histórias da Noite Gay de Lisboa*. Lisboa: Idea-Fixa, 2017.
- . "Presença de trabalhadores do BNP Paribas na Marcha divide organizações LGBT." 19 06 2017. *Dezanove*. 20 02 2019. <<https://dezanove.pt/presenca-de-trabalhadores-do-bnp-1092735>>.
- Padilla, Beatriz. "Integration of Brazilian immigrants in Portuguese Society: Problems and Possibilities." *SOCIUS Working papers*. Geneva: ISEG - SOCIUS, 2005.
- Pais, José Machado. "Mothers, Whores and Spells: Tradition and Change in Portuguese Sexuality." *Ethnography* 12.4 (2011): 445-465.
- Pinto de Loureiro Himmel, Rita Ilse and Maria Manuel Rocha Baptista. "'For Fun': (De) Humanizing Gisberta—The Violence of Binary Gender Social Representation." *Sexuality & Culture* (2016): 639-656.
- Pinto, Nuno. *Interview at ILGA-Portugal* Allen Magaña. 22 12 2017.

- Pinto, Paula. "Beyond the State: The Making of Disability and Gender Under Neoliberalism in Portugal." *Neoliberalism and Everyday Life*. Ed. Susana Braedley and Meg Luxton. Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2010. 113-135.
- Puar, Jasbir. *The Right to Maim: Debility, Capacity, Disability*. Durham: Duke University Press, 2017.
- Ramalho, Nelson. "Globalização, desenvolvimento e exploração sexual." *Quem Levou o Meu Ser? - Mulheres de Rua*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 2006. 255-288.
- Ramalho, Nelson, Catarina Barroso and Bruno Santos. "Género e vulnerabilidade: Intervenção com travestis em contexto de prostituição de rua." *Coming-out for LGBT Psychology in the current international scenario*. Covilhã: University of Illinois Press, n.d. 143-149.
- Rocha Baptista, Maria Manuel and Rita Ilse Pinto de Loureiro Himmel. "'For Fun': (De) Humanizing Gisberta—The Violence of Binary Gender Social Representation." *Sexuality & Culture* 20 (2016): 639–656.
- Saleiro, Sandra. "Trans Géneros: Uma abordagem sociológica da diversidade de género." 2013. *ISCTE*. 5 01 2018. <https://issuu.com/amplos/docs/tese_trans_sandrasaleiro>.
- . "Transexualidade e transgénero em Portugal: dois "vazios" em debate." *Actas do X Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, Sociedades Desiguais e Paradigmas em Confronto*. 2009. 84-90.
- Santos Carneiro, Nuno and Isabel Menezes. "From an Oppressed Citizenship to Affirmative Identities: Lesbian and Gay Political Participation in Portugal." *Journal of Homosexuality* 53.3 (2007): 65-82.
- Santos, Ana Cristina. "Are we there yet? Queer sexual encounters, legal recognition and homonormativity." *Journal of Gender Studies* 22.1 (2013): 54-64.
- Silva Sa, Sonia and Alexandra Oliveira. "Alexandra Oliveira: A Prostituição Devia Ser Legal Para Ser Socialmente Aceite." 01 09 2009. *JPN*. 15 11 2016. <<https://jpn.up.pt/2009/09/01/alexandra-oliveira-prostituicao-devia-ser-legal-para-ser-socialmente-aceite/>>.
- Silva, Joseli Maria and Marcio Jose Ornat. "Transfeminism and Decolonial Thought: The Contribution of Brazilian Travestis." *TSQ: Transgender Studies Quarterly* 3.1-2 (2016): 220-227.
- Teles, Nuno. "The Portuguese Illusion." 02 07 2018. *Jacobin*. 01 03 2019. <<https://www.jacobinmag.com/2018/07/portugal-left-bloc-eurozone-austerity-eu>>.
- Vartabedian, Julia. "Bodies and Desires on the Internet: An Approach to Trans Women Sex Workers' Website." *Sexualities* 22.1-2 (2019): 224-243.

Vitorino, Sergio. *Interview with Sergio Vitorino, founder of Pateras Rosa Allen Magaña*. 26 04 2018.

Vitorino, Sérgio. "Quantas vezes matarão Gisberta?" 21 02 2016. *Dezanove*. 19 03 2017. <<https://dezanove.pt/quantas-vezes-matarao-gisberta-900576>>.

Entre a Revitalização da Endogenia e a Prevalência do *Lusocratismo* e seu Impacto no Bilinguismo em Moçambique

Martinho Pedro

Universidade Pedagógica de Maputo

RESUMO

Com a independência de Moçambique, em 1975, o novo sistema estatal procurou distanciar-se, sem sucesso, das práticas coloniais que, num contexto dominante e exclusivista, haviam servido de modelo de referência para as comunidades endógenas então constrangidas, por causa da prevalência de uma política pouco diferente da imposta pelo governo colonial (UNESCO 165). Mas o reconhecimento da diversidade cultural e introdução do bilinguismo na educação, depois de 1990, longe de potenciar as línguas nativas e os respectivos patrimónios culturais, continuou inesperada e paradoxalmente contrariado pela supremacia *lusocrática*.

PALAVRAS-CHAVE: Lusocratismo, endogenia, bilinguismo

ABSTRACT

With the independence of Mozambique in 1975, the new state system sought to distance itself, unsuccessfully, from colonial practices that, in a dominant and exclusive context, had served as a reference model for endogenous communities then constrained, because of the prevalence of a policy little different front that imposed by the colonial government (UNESCO 165). However, the recognition of cultural diversity and the introduction of bilingualism in education, after 1990, far from enhancing native languages and their cultural heritage, continued unexpectedly and paradoxically contradicted by Lusocratic's supremacy.

KEYWORDS: Lusocratism, endogenic, bilingualism.

INTRODUÇÃO

As realidades socioculturais africanas, no geral, e moçambicanas, em particular, como quaisquer outras realidades de outros quadrantes territoriais que caracterizam a parte ecúmena da terra, foram sujeitas, desde que elas foram formatadas, à vários processos históricos. Durante tais processos, padrões sedimentados em tradições ou instituições conheceram dinâmicas diferenciadas, principalmente depois que emergiram sistemas estatais. De facto, tal como atesta Graça, apesar do processo da construção da nação ter sido comum a toda a África, “ ... cada Estado possui a sua especificidade, ... [cujo] desenvolvimento específico [resulta] de acordo com a sua inserção regional, as suas condições ecológicas, os seus recursos humanos e naturais, a sua política externa ... e, ... à sua matriz sociocultural”(145-6). No campo social, tais dinâmicas, reflexos directos e indirectos de processos endógenos e exógenos, produziram, com o tempo, evoluções, aculturações e desculturações, hibernações, roturas e continuidades, resistências, adaptações, miscigenações, entre outras. Estas realidades propiciam a definição de vários domínios e perspectivas de análise, de acordo com as motivações subjetivas, disciplinares e institucionais. Foi respondendo uma chamada do Departamento de Espanhol e Português da Universidade da Califórnia – Santa Bárbara, intitulada *Silenced Voices*, que abarcava várias temáticas, de entre elas, o bilinguismo na Educação e o Colonialismo e Pós-colonialismo que, do seu cruzamento, sugeriu-se o tema *Entre a revitalização da endogenia e a prevalência do lusocratismo e seu impacto no bilinguismo em Moçambique*.

A sua elaboração partiu de um conhecimento do terreno, ainda empírico, evidenciando a introdução de um Ensino Bilingue (EB) em Moçambique carregando consigo alguns constrangimentos (Lopes e Pinto 80). Partindo-se desses constrangimentos, avançou-se com a ideia, segundo a qual, apesar das políticas educativas introduzidas no país terem focalizado o bilinguismo no ensino primário, tal processo, longe de potenciar as línguas nativas e as respetivas envolturas culturais, foi acompanhado pela presença de experiências que favoreceram, paradoxalmente,

a noosfera *lusocrática*. Por noosfera *lusocrática* entenda-se como sendo o poder adveniente do anterior contexto de referência-colonial lusitano que, mesmo sem um comando eurocêntrico directo, como o era durante a colonização portuguesa, continuou a imperar. A continuidade do silenciamento operou-se num quadro em que era necessário reconhecer a prevalência da diversidade cultural e na necessidade do uso das línguas nacionais, definindo-se uma espécie de (re)nascimento sociocultural moçambicano, processo a que se atribuiu neste artigo o termo *endogenia*. Neste contexto, a endogenia foi uma espécie de refundação de processos culturais que haviam sido condenados ao desaparecimento.

O estudo é elaborado num quadro histórico e numa perspetiva analítica a um material de natureza bibliográfica, constituído por livros e textos eletrónicos que abordam o bilinguismo no geral e em Moçambique, correlacionando a Modernidade e a Tradição, cuja linha explicativa opera-se explorando um prisma monocultural e predominantemente eurocêntrico (Meneses, *Corpos de violência ...* 181). O estudo contempla, ainda, experiências vivenciadas ao longo de quase três décadas dispensadas no ramo da educação como professor em Moçambique, do ensino secundário ao superior, e mais doze anos enquanto aluno do mesmo sistema, na condição de aprendiz de Português como segunda língua.

O estudo procura trazer os mecanismos que, durante o período pós-colonial, condicionaram a marginalização e o silenciamento das envolturas e expressões socioculturais presentes nas distintas regiões de Moçambique que, de acordo com os propósitos do presente artigo e segundo a classificação de Ngunga (14-5) estão ligadas a 21 regiões étnicas, a saber, *Makhuwa, Changana, Sena, Lomwe, Nyanja, Chuwabu, Ndau, Tshwa, Nyungwe, Yaawo, Copi, Makonde, Tewe, Rhonga, Tonga, Manyika, Cibalke, Mwani, Koti, Shona, Swahili*.

PREMISSAS DA MODELAGEM DO SILENCIAMENTO DAS ENVOLTURAS SOCIOCULTURAIS ENTRE 1975/77-1990/2000

Depois da sua independência, em 1975, e realização do primeiro congresso da FRELIMO no período pós-emancipatório, em 1977, ou do Terceiro Congresso do movimento desde a fundação, em 1962, Moçambique formatou a sua política cultural com base em quatro pressupostos, a saber: (i) o ditame da formatação de um Estado moderno; (ii) a natureza do processo emancipatório ocorrido no país e (iii) a acomodação de todas as vicissitudes experimentadas durante esse processo emancipatório, que culminaram na idealização de um sistema monolítico, ignorando ou rompendo, pelo menos em termos intencionais, com os processos que vigoravam até aí e (iv), para contornar a exiguidade da mão-de-obra.

Quanto ao primeiro pressuposto da rotura com a situação existente, o da formatação de um Estado Nacional, Moçambique experimentou um processo similar aos que haviam sido experimentados por outras entidades políticas que, até a altura, haviam formatado o Estado-Nação em função dos ditames do Tratado de Westefália de 1648. Por via desse tratado, o Estado passou a constituir-se a expressão máxima da soberania, acima do qual deixou de existir qualquer outra autoridade superior no seu interior (Defarges 34; Sell 122). E dado que “a abertura de um debate sobre o conceito de nação [encerrava] assim o “perigo” de reflectir e definir as etnias como nações, [o que engendraria um] problema ... com fortes implicações políticas, [n]um grande número de países [mesmo os de] fora da África, inclusivamente na Europa” (138), condicionou que a etnia e o tribalismo e fossem os primeiros componentes a ser atacados.

No quadro deste figurino geral e pela necessidade de controlar efectivamente todo o território herdado à altura da emancipação política e os grupos sociais aí presentes, Moçambique foi coagido a eliminar os particularismos que colocassem em causa o poder instituído, visando reduzir as complexidades nele presentes. Tais complexidades situavam-se, segundo Magode, em várias e diferenciadas

autoridades gentílicas, que mesmo sendo de natureza dispersa, tinham uma expressão social e política capazes de se constituírem em opositoras e cujo evitamento daria bases para a fundação do mito da homogeneidade do Estado (24).

A outra complexidade situava-se nos vários padrões socioculturais e linguísticos identificados na parte introdutória do presente artigo. A este nível, ficou proibido o uso de todas as línguas moçambicanas, (Saguete 170), que tinham uma expressão regional, comumente consideradas dialetos, como se se tratassem de variantes de alguma língua. Essa desqualificação de todos os sectores precedentes e a imposição subsequente de um sistema “monocrático” para todos os sistemas de referência mobilizados no âmbito da gestão do novo Estado “... não [era] senão uma arma cínica na luta pelo novo pólo de expressão cultural e política – o cosmopolitismo...” (Sopa 75). Desenhava-se, assim, o primeiro fator para a exclusão, a marginalização ou a hibernação de processos e modelos culturais endógenos, processos que se resumiam no silenciamento de práticas que enunciavam a expressividade dos distintos grupos sociais endógenos. Aliás, este processo recorrentemente mobilizado pelas formações estatais acomodou o terceiro pressuposto anteriormente identificado, relacionado com a necessidade de se evitar a perpetuação de conflitos internos. De facto, a necessidade da homogeneização encontrava justificações de natureza histórica, pois, o processo de luta de libertação política havia evidenciado contradições entre as diferentes matrizes socioculturais presentes na frente de combate. Para evitar a sua repetição, foram montados mecanismos que inviabilizassem a reprodução desse dilema já experimentado e que chegara a embaraçar a FRELIMO durante a luta de libertação (Chichava 7-8).

A natureza da emancipação, que foi de carácter revolucionário, prenunciava uma rotura em relação ao sistema colonial prevalecente até a altura da independência e todos os seus adereços. Abordado como conflitual, por causa de supostas classes sociais aí presentes, e visto como sistema de dominação, encerrando a exploração “de homem pelo homem”(Matos e Medeiros 2), tal como era

recorrentemente assinalado, o colonialismo e os respectivos processos passaram a ser vistos como um equívoco, por isso, a ser erradicados. Um dos casos sintomáticos é apontado, por exemplo, por Lourenço, ao afirmar que:

..., após o decurso de uma década de aliança política na guerrilha para expulsar os colonos portugueses, a partir de 1977 a liderança da FRELIMO veio a retratar as Autoridades Tradicionais como oportunistas políticos corruptos, que haviam lucrado com o seu papel administrativo de cobradoras de impostos, recrutadoras de mão-de-obra e agentes de policiamento local na estrutura política colonial portuguesa (119).

Forçados por acontecimentos ocorridos em Moçambique nos meses que precederam a independência do país, bem como das incertezas projetadas para o futuro-próximo pós-colonial, o período da eliminação dos particularismos foi acompanhado por uma massiva saída de brancos (Abrahamsson e Nilsson, 27) que, grosso modo, constituíam o pessoal administrativo da colónia, fosse ele da dimensão burocrática e empresarial ou da político-administrativa. É opinião assente nesta discussão de que essa saída massiva de brancos veio a condicionar a introdução de um sistema cujas referências fossem menos complexas e cujo comando propiciasse uma rápida resposta em função de uma estrutura montada de forma rígida e flexibilizada pelas Organizações Democráticas de Massas (ODM's).

Fora desses quatro pressupostos, membros seniores da FRELIMO haviam herdado, do precedente período colonial, prática de exclusão à certas realidades societárias quanto à relação estabelecida entre elas e a estrutura funcional do Estado colonial. Foi assim que, para não ter que lidar com as complexidades presentes no território, a FRELIMO encontrou como solução a redução, ao mínimo, de todas as realidades que se mostrassem concorrentes à implantação de um sistema unitário.

DECURSO E MANIFESTAÇÃO DO SILENCIAMENTO DAS ENVOLTURAS SOCIETÁRIAS NO PÓS-COLONIALISMO EM MOÇAMBIQUE

Se o período pós-colonial abarca o espaço temporal que vai desde 1975 à atualidade, pelo decurso dos acontecimentos ocorridos durante esse espaço podem ser identificadas várias conjunturais históricas, estas entendidas como períodos de média duração e que se definem no interior de um período mais longo, o das estruturasⁱ que, no caso do presente estudo, podem ser identificadas duas delas: a fase monolítica e a do pluralismo político. Na primeira fase, apesar do sistema pós-colonial ter-se proposto a estabelecer um hiato em relação ao sistema precedente, verificou-se a primeira manifestação de domínio da noosfera *lusocrática*.

Se o domínio do *lusocratismo* pode ser objetivamente entendido para o período colonial, a sua continuidade no período subsequente demanda algum questionamento, se se atender que, neste, o sistema foi de carácter revolucionário e, isto é, de rotura. De facto, no período colonial houve uma programação intencional. Por via do processo assimilacionista e de exclusão o nativo não tinha alguma possibilidade de negociar a integração dos seus adereços culturais, mesmo que, por questões operatórias e pelas vicissitudes relacionadas com a precariedade do próprio sistema, tenha havido a integração de parte das suas referências culturais nos padrões dominantes (Pedro, *De relações...* 66).

A manifesta conflituosidade no período pós-colonial decorre em virtude de o recém-sistema monolítico ter propiciado a continuidade de uma realidade que se propusera a combater, necessariamente por ter sido difícil gerir as distintas realidades socioculturais que, em termos etnolinguísticos, eram, ao todo, 20 (Nhampoca 85-6) ou 21 (Ngunga 14-5). Na impossibilidade de converter uma das línguas vernaculares em nacional. Nenhuma destas línguas era conhecida em todo o país, numa altura em que, por causa da precedente situação colonial, o Português, embora abarcando cifras marginais, constituía-se na única língua veicular em

Moçambique e de fundamento de contacto com a região geocultural europeia. Por isso, a FRELIMO impôs esta última como língua nacional.

A sua introdução como língua oficial e veicular num território, até aí, marcado por uma grande complexidade linguística obrigou, de certa forma, o conseqüente silenciamento de toda a expressividade sociocultural endógena, exteriorizada predominantemente e, às vezes, unicamente, por via das línguas nativas.

A projeção pela FRELIMO, de um homem imaginário, aquando da Revolução Social implementada em Moçambique no pós-1977, aliada ao processo de socialização do meio rural de todo o país, significou, no quadro do presente esquema conceptual, a exclusão e a hibernação das realidades e manifestações socioculturais presentes. Introduzia-se, assim, o segundo fundamento para o silenciamento da expressividade sociocultural das 21 etnias existentes. Esse processo foi acompanhado: (i) pela imposição do conceito de “Homem Novo”, isto é, um Homem que, na esfera do sistema, estaria, de entre várias, em condições de “destruir as ideias e hábitos corruptos herdados do passado; desenvolver o espírito científico para eliminar a superstição; promover a emergência de uma cultura nacional, liquidar o individualismo e o elitismo”(Meneses, *Xiconhoca* ... 20); (ii) de aldeamentos e (iii) de processos de produção coletiva, dois mecanismos que, na opinião de Maloa, visavam introduzir moldes socialistas para a organização da força de trabalho no meio rural para a estruturação de uma sociedade revolucionária (70); (iv), de erradicação das autoridades nativas, com o fim de se evitarem vários pontos de contacto no quadro da funcionalidade do poder e, principalmente, porque simbolizavam os universos colonial e tradicional (Florêncio102); (v) da manifesta erradicação das línguas nacionais no único sistema de ensino imposto ao nível nacional, tal como aborda-se no último subcapítulo deste artigo e (vi) da exclusão das práticas medicinais endógenas, por ser consideradas como obscurantistas (Meneses, *Medicina Tradicional*... 12), só para citar alguns elementos.

Todas as operações indicadas desaguavam num isomorfismo. Como resultante, pelo menos ao nível conceptual, e tal como afirma Chichava, passou a “Não ha[ver] macuas, machanganes, wayaos, ou macondes, havia apenas moçambicanos ... [sendo que a] divisa era um só povo, uma só nação, uma só cultura, uma só língua, um só partido” (8). A esse propósito, Florêncio aponta que “a Frelimo pretendeu implantar um projecto de sociedade que renegava as estruturas sociais existentes, quer as que se relacionavam com a sociedade colonial quer as sociedades tradicionais” (102).

Um dos aspetos marcantes durante o período revolucionário ou pós-colonial foi a presença similar ou integral de modelos funcionais que haviam sido introduzidos no período colonial. Daí resultou um dos paradoxos, na medida em que neste período defendia-se que tudo o que representasse o sistema colonial não só havia corrompido substancialmente toda a matriz cultural, mas também representava mecanismos atrasados que deviam ser afastados. Alias, nesse âmbito houve a introdução de termos como sociedades “atrasadas” ou “retrógradas”, “feudais”, parte destes conceitos descontextualizados ao processo histórico moçambicanoⁱⁱ, mas que actualmente entende-se a sua aplicação como fazendo parte de um constructo epistémico-conceptual iniciado num ambiente mais ideológico-pragmático, pelo qual veio a erigir-se a base justificadora da montagem de uma nova realidade sociocultural.

De um confronto entre o constructo iniciado e alguns pressupostos e regulamentos do período colonial apercebe-se da imprudência ou da intencionalidade que acompanhou a escolha de certas justificações, por parte da FRELIMO, para fundamentar a não incorporação de certos preceitos anteriores no novo figurino funcional do Estado. Por exemplo, o precedente sistema colonial português, por causa de variados factores, jamais teria propiciado que organizações nativas tivessem algum privilégio que as condicionasse algum afastamento abissal com o sistema político pós-colonial.

Um dos pressupostos foi o da própria filosofia colonial, pela qual jamais alguma diretriz daria lugar a uma lei de integração dos nativos em algum sector privilegiado, em virtude de, tal como aponta Cabaço, nenhuma colonização ser humanizante (100).

Quanto aos regulamentos, um deles foi o do indigenato, a partir do qual “no fundo de toda ... arquitetura legal destaca[va]-se o problema do trabalho: a necessidade de grandes quantidades de mão-de-obra barata e a vontade de preservar diferenciadas as condições de trabalho dos europeus e dos africanos” (Farré 205), isto é, impedindo algum igualitarismo entre colonizadores e colonizados. O povoamento que, desde a Reforma de 1907, havia sido organizado em função de um padrão residencial diferenciado, com a criação de reservas indígenas e de circunscrições civis e complementado, em 1920, pelo Decreto nº 7:008, de 9 de Outubro, com a criação de concelhos para os brancos (Pedro, *Territorialização* 6), impossibilitou um salutar contacto entre nativos e portugueses. Finalmente, a educação ao prescrever um tipo para os indígenas e outro para os brancos e assimilados, tinha objetivos diferenciados (Mazula 80-1), com impacto no separatismo entre portugueses e africanos.

Dado que os pressupostos coloniais e todos os regulamentos foram extensivos a todo o período colonial, com algumas reformulações parciais e subtis em alguns momentos de crise do próprio sistema, implicaram directamente na manutenção das mundividências endógenas. De facto, apesar de Portugal ter partido com o ideário de uma colonização direta e assimilacionista aquando da projeção da sua territorialidade em Moçambique no período pós-conferência de Berlim de 1884-85, conseguiu atrelar, no fim da colonização, isto é, em 1974, apenas um grupo marginal à categoria de assimilados, que rondava entre os 3% (Mário e Nandja 3) e os 7% dos nativos (Mombassa e Arruda 904).

Pelos resultados da assimilação, havia poucas razões para que a FRELIMO adotasse uma guerra cerrada contra a tradição, com a justificação de que a mesma

havia sido manipulada pelo precedente sistema, na medida em que, quase na sua totalidade, os distintos grupos socioculturais continuavam no seu *modus vivendi*. Excepcionalmente, por serem interlocutoras entre o poder colonial e a população local e pelo facto daquele poder ter procurado manter autoridades tradicionais que fossem consentâneas aos seus ditames, tal como se espera em qualquer sistema político, e tal como o é no sistema vigente, haveria, por essa via, alguma interferência quer no figurino territorial, como no quadro funcional destas. Contudo, mesmo esse processo não foi conduzido de forma tão leviana como se pode imaginar, na medida em que foram tomadas precauções, com a escolha de indivíduos que fossem vistos como os detentores culturalmente reconhecidos pelas respetivas comunidades. A título de exemplo, em 1933, através do § 2º, do Art. 96 da Reforma Administrativa Ultramarina, preconizava-se a necessidade de se prepararem filhos ou herdeiros dos regedores, em escolas especializadas, para que, quando necessário, fossem chamados para desempenharem a função de substitutos.

O desenvolvimento de aldeamentos comunitários no período pós-colonial, apesar de ter ocorrido abarcando grupos familiares com os mesmos padrões culturais, colocou em causa práticas familiares, linhageiras e clânicas. Antes executadas num contexto privativo, fosse ele familiar ou clânico, a integração dos membros destes núcleos comunitários num regime societário, centralizado e despersonalizado da aldeia foi acompanhado pela hibernação das respetivas práticas. Por essa via, por causa do constrangimento ideológico-burocrático, parte da expressividade local foi coartada ou hibernada, situando-se aí uma das prerrogativas do silenciamento dos sistemas culturais endógenos durante esta fase.

Com a manifesta erradicação das línguas nacionais e a prevalência do Português, bem como o reconhecimento de único sistema de ensino, chamado daí em diante como formal, em contraposição aos sistemas nativos que foram colocados no lado do informal; resultaram duas realidades com impactos significativos sobre o comportamento das mundividências endógenas. Pelo sistema de ensino unitário e

centralizado foram colocados em causa todos os processos de transmissão endógena dos distintos patrimónios culturais presentes em Moçambique. Por exemplo, na vasta parcela entre o rio Rovuma e o rio Zambeze, ocupada por uma população de orientação matrilinear, desenvolviam-se ritos de iniciação ou de passagem (Medeiros 16-20).

Tais ritos constituíam-se em verdadeiras escolas de socialização e de posterior integração de um indivíduo no escalão socialmente ativo. Ao ser proibida a sua realização durante o processo da socialização do meio rural em Moçambique (André 49), impossibilitou-se a contínua reprodução e manutenção dos sistemas culturais de vastas etnias, como a *Makonde*, *Yao*, *Nyanja*, *Ki-Mwani*, *Chuabo*, *Macua-Lomué*, que ocupam parte substancial da região central e todo o norte de Moçambique. Se a não realização de ritos iniciáticos só pelo último conjunto étnico, isto é, o *Macua-Lomué*, significou o silenciamento da mundividência de cerca de um terço da população moçambicana (Ngunga e Bavo 14), pode-se antever o impacto expressivo no aspeto territorial e populacional, quando somado aos restantes cinco e outros grupos etnolinguísticos de menor importância que se expandem na região.

Pelo uso exclusivo do Português como língua de ensino resultava uma segunda consequência: o simples facto de se usar uma língua materna, por causa da dificuldade de qualquer aprendiz em usar alguma referência em Português para exprimir anseios e inquietações na sala de aulas, era seguido por uma repreensão não só verbal, mas também, tal como afirma Ponso, física (134). De forma recorrente, o resultado directo era o aluno visado ficar de castigo, assistindo a aula de joelhos ou em pé. Fosse a primeira ou a segunda repreensão era em si uma sorte, na medida em que o castigo podia implicar, de forma recorrente, na retirada do mesmo da sala para cavar latrinas, aterros sanitários ou varrer todo o pátio da escola. Durante o momento, a consequência lógica era o silenciamento de muitas vozes, muitos desejos, o direito de manifestação de uma cultura, etc.

Como consequência da exclusão das expressões culturais locais, cujo elemento emblemático foi a erradicação de todas as línguas nacionais no sistema de comunicação oficial ou formal e no sistema de ensino, ocorreram em Moçambique casos curiosos. No período entre 1975 e 1990 assistiu-se a presença de falantes de uma língua materna que precisavam de intérpretes para se corresponderem com os conterrâneos da sua localidade, só porque formalmente deviam se dirigir em Português ou porque desdenhavam a língua materna. A esse título, Lopes aponta que,

em Moçambique, o homem e a mulher modernos são vistos como caracterizando-se por um estilo de vida tão próximo quanto possível do modelo ocidental de hoje. O homem e a mulher modernos têm pudor de se exprimir em sua língua materna, quando essa não seja a portuguesa (32).

Este comportamento chama atenção a três realidades apontadas por Stroud e Tuzine e que se resumem na matança de línguas nacionais em Moçambique. De facto, estes autores apontam que

Ao nível familiar, o não uso de uma língua materna em contextos sociais mais amplos pode conduzir à mudança e perda da língua ao longo de gerações. Ao nível da comunidade, a falha no uso de línguas maternas significa que o conhecimento mediato linguisticamente não será retroalimentado na comunidade tão eficientemente [e] ... de um ponto de vista linguístico, se as línguas não forem usadas para fins educacionais não desenvolverão as estruturas de requisito, o léxico e registos necessários para gerir o tipo de conteúdo académico tratado tradicionalmente nas línguas metropolitanas (Stroud e Tuzine 17).

Outro pensamento não poderia ser clarividente sobre a natureza de impacto que uma tal atitude podia trazer sobre as línguas nativas e, conseqüentemente, na hibernação dos adereços culturais por elas expressos.

Sobre este primeiro período, pode se concluir que ao ter-se projetado a construção de uma nação, sem que houvesse alicerces e processos precedentes

comuns, à exceção da experiência colonial, veio a constituir-se em um dos frágeis começos do sistema institucional montado no período pós-colonial em Moçambique. Tal realidade resultava do facto de, não tendo outras referências vivenciadas, colocava-se, aos dirigentes, a implementação de um projetado sistema revolucionário em função de experiências que estes haviam vivenciado no período colonial. Por esse carácter pode entender-se porquê, num período de radical mudança, tenham prevalecido muitas práticas condenadas pelo novo regime, dando origem a uma situação contraditória, cujo teor resume-se no seguinte:

Muito provavelmente, a origem das controvérsias que levaram a FRELIMO, desde os tempos da luta armada até aos dias de hoje, a apresentar um discurso que transitava, ora pela ambiguidade, ora pela contradição, po[de] residir num desconhecimento da importância das simbologias, dos códigos e valores presentes nessa sociedade [dita tradicional] (Lopes 32).

Tal realidade pode ser corroborada fazendo um rastreio do escol governamental existente desde os primeiros momentos da independência de Moçambique, o qual induz a conjecturar que quase todos se conformavam culturalmente aos respectivos grupos de proveniência, sendo predominantemente membros da primeira geração urbana ou, quanto mais, da segunda. Por isso, no âmbito da afirmação de um poder partidário e do modelo escolhido para o desenho das políticas públicas, o desconhecimento de fórmulas de governação condicionou que os libertadores se ocupassem "... em reproduzir o passado colonial do que em constituir uma alternativa viável" (Matsimbe 63), contribuindo substancialmente para a construção de ambiguidades e contradições.

Este primeiro período, de base fundamentalmente monolítica, ocorreu até 1990, ano da introdução, em Moçambique, de uma nova Constituição da República, mas cuja concretização efetiva ocorreu dois anos depois, com os Acordos de Paz de Roma de 1992, que colocaram fim à uma guerra civil que durava há 16 anos. Mais aberta, a Segunda República pautou pelo princípio de uma multiplicidade cultural,

que por via disso chegou a gerar um *slogan* “Unidade na diversidade”, tácito reconhecimento da necessidade de introdução de um sistema que propiciasse o reavivamento das realidades culturais anteriormente hibernadas.

DA ANOMIA SOCIAL À CAPITALIZAÇÃO DA MULTICULTURALIDADE E DO BILINGUISMO

Várias foram as razões que, até ao fim da I República moçambicana, impossibilitaram a concretização do desiderato frelimista de uma socialização do meio rural, da introdução do Homem Novo, da erradicação dos sistemas culturais e linguísticos endógenos, etc. e que redundaram na fraca agregação entre dominantes e dominados. Como consequência das imposições frelimistas, os grupos sociais rurais ficaram posicionados entre novas práticas, marcadas por uma precária ou nenhuma orientação para a sua concretização, e as suas práticas anteriores, que entretanto não podiam ser expressas por causa da sua proibição. Tal realidade criou um vazio, onde “... o eu já não e[ra] ninguém”(Dubar 148), isto é, um estágio de anomia social em Moçambique, isto é, onde os grupos sociais viram-se coagidos a ficar numa condição indefinida ou desregrada. Ao que tudo indica, foi nesse quadro que, mesmo durante o regime monopartidário, a FRELIMO introduziu algumas práticas nunca tipificadas como socialistas, com o Programa de Reabilitação Económica, em 1987, e, três anos depois, com a introdução de uma nova constituição, mais aberta. Foi na sequência desse processo que se privilegiou a introdução de tudo o que havia sido proibido desde 1975/77. De facto, fracassada a possibilidade de uma política cultural revolucionária, a mesma que condenara ao silenciamento de vozes locais, em 1990 foi instituída a segunda República de Moçambique, a qual introduziu práticas culturais endógenas para preencherem a anomia social que estava se engendrando.

Com a interrupção legal do olhar monolítico e a valorização de tais práticas endógenas predizia-se o início de uma nova era, circunscrita na capitalização da multiculturalidade e de práticas atinentes às várias realidades etnolinguísticas, um dos pressupostos fundamentais para a expressividade de todo o património que, até

aí, havia sido hibernado. Com tal valorização esperavam-se, sem dúvidas, benefícios para maior parte de moçambicanos, fossem eles do meio urbano e, principalmente, do meio rural, ou ambos, já que, genericamente, os dois meios sempre estiveram culturalmente interligados. De facto, até o menos circunspecto olhar atesta projeções do meio rural sobre o meio urbano moçambicano, ao qual os cidadãos têm feito recurso nas variadas manifestações sociais e sempre que o condicionalismo formal estiver ausente. No caso em epígrafe, citando Timbane, um documento do Ministério da Educação e Desenvolvimento Humano de Moçambique, difundido pela UNESCO, aponta que

as dificuldades de aprendizagem do português são cumulativas porque as dificuldades encontradas nas aulas iniciais são sentidas nas classes mais avançadas. As crianças usam as línguas nacionais em casa e na rua. Mas, quando vão à escola, só falam português na sala de aula e com o professor (165).

Por aí havia razões para se valorizarem os sistemas culturais endógenos, com a introdução do bilinguismo que, no quadro dos vastos significados mobilizados por Megale, adota-se o de Macnamara, que considera como sendo aquele em que “um indivíduo ... possui competência mínima em uma das quatro habilidades lingüísticas (falar, ouvir, ler e escrever) em uma língua diferente de sua língua nativa” (2). Nesse quadro, a última parte centra-se na análise da correlação entre o bilinguismo e o *lusocratismo* no ambiente escolar, para se ver até que ponto este último continua a jogar um papel dominante em relação as línguas nacionais, com impactos significativos sobre o silenciamento de todos os aspetos a elas ligados.

BILINGUISTO, LUSOCRATISMO E SILENCIAMENTO PARADOXAL DAS SOCIABILIDADES ENDÓGENAS

A avidez pela revitalização das línguas nacionais pode ser percebida pela integração experimental das mesmas no sistema escolar formal, através do Projeto

de Escolarização Bilingue em Moçambique (PEBIMO), dinamizado pelo INDE logo depois da abertura política, com início em 1993 e que estendeu até 1997, nas províncias de Gaza (Changana/Português) e Tete (Nyanja/Português) (Nhampoca 92). Essa introdução foi considerada capital, constituindo-se, ao mesmo tempo, como um dos fortes justificativos para a introdução de línguas nacionais, em virtude de se tomar em conta que a maioria dos alunos que ingressa a escola primária tem uma habilidade linguística numa Língua bantu moçambicana (Chambo 350-2). Como para reforçar esta ideia, outra opinião indica haver uma “ ... evidência de que o ensino na língua materna é uma forma ótima de promoção das capacidades e habilidades que mais tarde podem ser transferidas e também utilizadas no desempenho académico numa (outra) língua segunda” (Stroud e Tuzine 13). Por essa via, políticas educativas de Moçambique dos quase dois últimos decénios focalizaram o ensino primário no bilinguismo, o qual foi formalmente introduzido nos primeiros anos de 2000 (UNESCO 165) ou entre 2002 e 2003 (Nhampoca 90-1).

Se se ater à definição de bilinguismo escolar como um “... sistema de educação escolar no qual, em dado momento e período, simultânea ou consecutivamente, a instrução é planejada e ministrada em pelo menos duas línguas”(Gastene 363), em que as duas línguas são usadas para fins académicos e sem que haja uma mudança de código linguístico no meio da instrução (Gastene 363), encontrar-se-á alguma dificuldade para definir o sistema moçambicano como bilingue. A sua introdução, longe de propiciar alguma paridade entre as línguas nativas e as respetivas envolturas culturais e a Portuguesa, indicia a presença de experiências que favorecem esta última. Atestem-se os seguintes processos e elementos.

As línguas moçambicanas e os modelos de referência étnico-cultural nunca são colocados como padrões primários nas salas de aulas. Uma observação feita em algumas escolas durante o percurso profissional revelou que as línguas nacionais são apenas um recurso circunstancial ou contextualizado feito por um professor, sempre

que o convir e não como algo obrigatório. O Português continua a ser a língua e o padrão de referência entre os alunos e tal realidade é cada vez mais notória sempre que os sistemas residenciais transitam do rural para o urbano. Dessa forma, se o Português é recorrentemente usado como língua de ensino, a língua nacional dificilmente é veiculada nesse ambiente escolar na condição simultânea ou consecutiva indicada anteriormente por Gastene. Fora dessa realidade, há uma impraticabilidade para o desenrolar normal desse sistema de ensino, por causa da composição das próprias turmas e da natureza dos docentes.

Quanto à composição das turmas, o meio rural é o único a oferecer turmas constituídas integralmente, com poucas exceções, por alunos do mesmo grupo sociocultural. O meio urbano, por ser caracteristicamente cosmopolita ou comportar composições diádicas constituídas por pessoas de origens diversas, dando origem à crianças com culturas híbridas, tem propiciado a composição de turmas socioculturalmente heterogêneas. A consequência lógica tem sido a impossibilidade de se fazer o recurso às línguas de cada um dos alunos presentes na sala de aulas, por dois motivos fundamentais: (i) não haveria tempo suficiente para atender a cada um deles, em turmas extremamente numerosas como o são as moçambicanas; (ii) poucas línguas moçambicanas são comunicantes entre si e quando for o caso é de forma parcelar. De facto, a comunicabilidade entre elas ocorre entre certos grupos de línguas, nomeadamente, entre as línguas Tsongas, no sul; entre as línguas Chona, no centro; e entre o Macua e o Lomué, no Centro-norte. Fora destes conjuntos, essa comunicabilidade é fraca, senão mesmo ausente. Assim, se tais comunicações entre as línguas indicadas demarcam *continuuns* linguísticos, estes são interrompidos por línguas isoladas ou por outros *continuuns* concorrentes. Dito de outra forma, à exceção de certas palavras comuns, fora dos três territórios sociolinguísticos acima indicados, não existe praticamente alguma transversalidade que seja tangível simultaneamente por todos os indivíduos pertencentes às diferentes culturas moçambicanas.

Quanto aos docentes saídos das distintas realidades socioculturais, em prol da unidade nacional e da liberdade de escolha do local de trabalho, os mesmos são colocados sem que o fator linguístico e/ou regional seja colocado como prioritário, em virtude do Português ser a língua de trabalho em todo o país. De facto, como atesta um documento institucional, os programas de ensino e o currículo não estão a atender a "... necessidades [multilinguísticas presentes em Moçambique] e não têm conteúdo que possa apoiá-lo ... cria[ndo] uma lacuna entre as políticas e as práticas pedagógicas e curriculares" (UNESCO 166).

O único fator de colocação é a presença de vaga e a competência demonstrada por um professor para preenchê-la. Sendo assim, encontram-se professores de origens distintas em meios socioculturais diferentes da sua origem cultural. Aí, a dificuldade em prover nos alunos uma assistência numa língua que não seja falada pelo professor é recorrente, o que não deveria ser o caso, na medida em que, tal como aponta Menezes "..., o processo educacional em qualquer sociedade, para efeitos de uma comunicação efectiva, em princípio, deve ser por via de uma língua que tanto o aluno como o professor dominem bem"(378). De forma recorrente, a situação no terreno mostra que o bilinguismo em Moçambique é transicional. Tal carácter ocorre na situação em que "... a L1 é utilizada apenas como veículo facilitador na transição para a L2" (Megale 8). Por essa via, tal bilinguismo manifesta-se como substractivo, na medida em que, em última instância, percebe-se a prevalência da Língua segunda, que hibernando a Língua primeira produz o que Dorcasberro chama de perda de identidade (10) por parte do aluno.

Como consequência, o Português continua a constituir-se, neste caso, o único veículo linguístico entre o professor e os alunos. A colocação de um professor fora do seu contexto cultural condiciona que ele nunca seja capaz de prover aos alunos conteúdos em função da língua nativa destes, na medida em que aquele é treinado apenas em língua portuguesa. De facto, os centros de formação de professores, sejam os destinados ao nível primário, como ao nível secundário, que largamente

teriam uma larga possibilidade de fazerem o recurso às línguas vernáculas em localidades com alguma homogeneidade cultural e linguística, não oferecem alguma formação adequada em línguas nativas. A este propósito, mesmo que Chambo aponte ter havido, a partir de 2006, uma reforma dos cursos dos Institutos de Formação de Professores (IFP'S), com a intenção de introduzir-se a formação inicial dos professores de educação bilingue, o autor é perentório em afirmar que

Não obstante esta intenção, o respectivo programa veicula tanto os conteúdos sobre linguística bantu, bem como alguns aspectos inerentes à sociolinguística, mas que não habilitam a formação inicial do professor capaz de leccionar no programa de EB adoptado em Moçambique (Chambo 349).

De facto, a formação dos professores é mais teórica. Jamais as 80 horas dispensadas nos programas dos Institutos de formação seriam suficientes para municiar, nos professores, o domínio de uma nova língua. É um programa inadequado para formar um professor para o ensino Básico (Chambo 354), pelo facto da revisão ter sido estrutural, mantendo a LI (Língua primeira) ou materna não como meio de ensino mas como disciplina, dando o carácter de um programa de transição, como tinha sido na experimentação (Gastene 367). Aliás, sobre esta matéria, vale a pena dizer que as evidências trazidas pelo estudo indiciam que a projeção de uma prática que nunca chega a concretizar-se enquadra-se num figurino mais emblemático que pragmático e realístico, seguindo um padrão geral de "para o Inglês ver", recorrente em Moçambique desde o período colonial à ctualidade, cuja enunciação serviu sempre para dissimular certas realizações. As coisas são hipoteticamente realizadas apenas para ludibriar a opinião, sem que real e efectivamente elas se concretizem (Pedro, *La persistance...* 301), segundo o projectado.

De outra forma, mesmo que um professor seja da mesma origem cultural que a dos seus alunos, surge a impossibilidade do primeiro vier a usá-la fluentemente no ensino pela razão que acabou de se evidenciar: por ela não ter feito parte da sua

formação entanto que língua de comunicação. E neste quadro os professores têm a razão de não o fazer. O facto de ser falante de uma língua não dá mérito para que um indivíduo ensine-a aos demais (UNESCO 166). A esse título, um português, por exemplo, não se doutoraria para ensinar o Português aos seus concidadãos. O mesmo se pode dizer do inglês, do grego, do francês, etc., para ensinarem as respectivas línguas.

Não menos importante, um dos factores que inviabiliza o sistema relaciona-se com o facto dos pais dos alunos, principalmente do meio rural ou de grupos desfavorecidos do meio urbano, não puderem oferecer uma outra plataforma que não seja a língua materna. Estes não têm alguma conexão com o Português, oficialmente reconhecido como língua veicular. Assim, para os alunos que tenham pais analfabetos, estes assim considerados por não saber falar e ler o Português, podem se ressentir de enormes dificuldades no processo escolar, tal como evidencia Clavel, ao apontar que

... o analfabetismo dos pais é um factor que agrava as dificuldades escolares dos filhos: atrasos acumulados e competências de base mal dominadas induzem uma orientação para áreas de abandono até ao termo de uma escolarização onde as *chances* de aquisição de um diploma ou de uma qualificação são relativamente reduzidas (105).

Dessa forma, surge uma larga possibilidade dos alunos do meio rural serem excluídos, em circunstâncias onde estiverem os seus contemporâneos do meio urbano, o que equivale dizer que, por conta da realidade presente, uma enorme percentagem da população é barrada na elevação da sua mundividência para os patamares idênticos aos dos outros grupos e estratos sociais privilegiados que estão ligados a urbe, esta comumente considerada como centro civilizador. Não é por acaso que Lopes e Pinto afirmam que "paralelamente, a exclusão social a que estão votadas as comunidades que não dominam a língua oficial ... consolida-se" (74), dado que, "... a grande maioria da população africana não tem acesso a uma parte

considerável da vida pública dos seus países, ...[onde] toda a comunicação pública é feita na língua oficial”(Lopes e Pinto 73).

Mesmo na situação em que uma língua nativa é mobilizada para o seu ensino nas escolas, tal realidade não garante o seu pleno uso nas distintas micro-realidades linguísticas onde a mesma se desmembra em diferentes dialetos. Tal impossibilidade condiciona a automática exclusão dos alunos cujo dialeto não tenha sido eleito para a mediação de conteúdos no sistema escolar no interior de uma língua vernacular amplamente difundida.

Finalmente, se o ensino primário pode oferecer alguma possibilidade de os modelos de referência despontarem nas salas de aulas por causa da possibilidade de inclusão de 20% da matéria curricular local, incluindo o uso da língua dominante na localidade, tal modalidade torna-se irrelevante. Estudos feitos sobre essa matéria de inclusão do currículo local revelam resultados desastrosos. Denota-se sempre a sua difícil implementação (Amade 10; Nhantumbo 8). Ademais, sabe-se que nenhum domínio de uma língua nacional oferece a possibilidade de alguém obter facilmente alguma recomendação para um trabalho formalmente instituído. Embora possa existir para os que trabalhem com a saúde pública, uma espreita feita aos órgãos de comunicação de massa não foi possível obter uma recomendação que indiciasse o domínio de uma língua nacional para a obtenção de um emprego. Em contrapartida, exige-se que sejam as línguas francas, faladas e escritas fluentemente, corroborando a ideia segundo a qual, “ ... as línguas introduzidas pelos colonizadores europeus mantêm um papel saliente no panorama linguístico, em particular o Inglês, o Francês e o Português” (Stroud e Tuzine 9). E quanto mais línguas estrangeiras tiver, melhor colocação se abre, na medida em que

Muitas vezes quando se aborda a questão de aquisição de uma segunda língua parte-se do facto de que, durante o quotidiano as pessoas têm a necessidade de possuir um segundo idioma, não só porque é um pré-requisito para adquirir emprego na

maioria das vezes, mas também porque a própria globalização assim o exige (Menezes 376).

No quadro em epígrafe, as línguas moçambicanas não podem ser situadas ao nível do referenciado na citação precedente, dado que as mesmas são marginalmente eficazes quando a comunicação deve ser estabelecida no grande público. Os interlocutores, conhecendo a natureza cosmopolita deste grande público, procuram evitar ao máximo o emprego de línguas nativas, privilegiando o Português.

NOTAS CONCLUSIVAS

Se durante o período colonial, onde vigorou uma política de dominação e de aculturação, ou se durante o período pós-emancipatório, onde prevaleceram práticas uniformizadoras e excludentes, podia esperar-se objetivamente, o silenciamento das diferentes manifestações socioculturais, com a abertura política, assente na Constituição da República de 1990, esperava-se pela capitalização destas. Tal capitalização adviria do reconhecimento das distintas mundividências socioculturais em Moçambique e da posterior introdução de um bilinguismo no ensino formal.

O monolitismo introduzido pela FRELIMO desde a independência, mesmo que tenha sido teoricamente rompido por um sistema multipartidário, a partir de 1990, continua a influenciar as políticas sectoriais que operacionalizam a funcionalidade da governação em Moçambique. Tal monolitismo propiciou a imposição de um *slogan* segundo o qual quem não comunga com os ideais do partido está contra este. Num país com larga precariedade institucional, fez com que aquele *slogan* fosse aceite como prática normal e, por isso, como padrão de referência para os diversos sectores de funcionalidade pública.

Daí, essa prática tem tido implicações nos sectores culturais e linguísticos que, dominados desde os primórdios do pós-colonialismo por esse quadro monolítico, encontram actualmente dificuldades para se afirmarem num outro figurino. Por essa

via, pode se perceber do por quê o desenho de políticas educativas envolvendo línguas maternas nunca foi sinónimo de plena integração das crianças nesse sistema bilingue. De facto, se houve a projeção de programas de formação atinente a esse sistema e aquela sempre esteve aquém do desejado, denota, de forma clarividente, uma operacionalização virada para responder outro campo, de certa forma oculto e que, segundo as evidências, recai sobre o político.

Para tal, a introdução do bilinguismo integrou-se num padrão de recuperação de um espaço perdido entre 1977 e 1992/94, mas que, depois disso, nunca foi potenciado. De facto, é ideia assente de que a FRELIMO, depois de ter perdido para a Renamo o controlo da influência político-administrativa do meio rural durante a guerra civil, teve, como uma das estratégias, o resgate de um dos símbolos desse sistema – as autoridades tradicionais, com a integração destes entanto que colaboradores governamentais no meio rural, mas que têm desempenhado um papel ainda frágil, à exceção de certos períodos eleitorais. Aí pode se encontrar, paralelamente, uma das explicações para que o processo da introdução das línguas maternas se tenha mantido numa situação de transição e de experimentação. Assim, a integração do bilinguismo nos programas escolares é feita apenas como uma realidade mimética e que interessa apenas aos areópagos internacionais. Em contrapartida, o Português continua a imperar como língua franca e como base de referência para a operacionalização de qualquer processo que ocorra em Moçambique, com o contínuo constrangimento à todas as outras expressões socioculturais.

Tal constrangimento é demonstrado por algumas evidências no quotidiano moçambicano. Quantas vezes, em plena actividade letiva, para os que são professores ou alunos, ou nalgum ambiente de convivência fraternal, não se ouvem situações como: “Infelizmente o que eu quero dizer não soará bem se for em Português”; que isso que disse “Não é tão clarividente!”, pois na língua materna ...; “Isso tem piada quando contado em tal língua”. Tais colocações indiciam a presença

de realidades silenciadas pela língua portuguesa, demonstrando que nem sempre existem traduções ou palavras correspondentes aos signos partilhados entre membros de um determinado grupo social, os quais seriam plenamente expressáveis em contextos em que houvesse o desenvolvimento simultâneo de duas línguas para todos os indivíduos em que o Português fosse a segunda língua.

Outro exemplo não menos significativo alia-se a existência de um eleitorado acrítico ou uma cidadania pacata ou apática. Questionar-se-ia, se tais apatias não resultam direta ou indiretamente dos vários silenciamentos pelos quais as pessoas foram experimentando ou foram sendo coagidas a experimentar ao longo dos seus percursos de vida, em virtude de imperar um único padrão de referência, baseado no uso da língua portuguesa e num saber dito universal, que apenas pode ser tangível por via dos sistemas formais de ensino, de cuja disfuncionalidade jamais propiciou os reais significados das coisas para maior parte dos membros da sociedade.

É nesse contexto que impera, para todos os efeitos, a necessidade de se encontrar um meio-termo para a plena concretização do bilinguismo em Moçambique, pese embora as condições objetivamente existentes no país não abonem para esse desiderato. De facto, se mesmo o Português tem problemas de tradução das obras académicas existentes em outras línguas europeias, seria óbvio questionar-se em quanto tempo tal realidade poderia estender-se para as cerca de 21 línguas nacionais, a ponto de possibilitar uma inteligibilidade e uma tradução entre estas, o Português e as outras línguas estrangeiras. A resposta óbvia é de que a não mobilização dessas línguas nativas vai continuar a posicioná-las num contexto periférico, hibernado, excluído, predizendo um contínuo silenciamento de uma sociedade geral, com implicações nos sistemas de operacionalização dos sectores directamente ligados às áreas de governança e de produtividade.

Se a negligência das línguas nativas implica, automaticamente, o silenciamento das formas de expressão a todos os níveis, sejam elas corporais,

gestuais e verbais, já que algumas delas estão associadas às expressões de linguagens específicas, a solução passa, necessariamente, pelo domínio não só do Português, mas também da língua materna.

Para que, no ato do desenvolvimento do bilinguismo, não haja hibernações, exclusões ou outras realidades constrangidas, é necessário avançar-se para uma “biliteracia(lidade)” e uma bi e, se possível, uma multiculturalidade, num contexto aditivo, o que ajudará na colocação adequada de cada signo em contextos traduzíveis ou concorrentes.

NOTAS

i Um estudo detalhado sobre estas dimensões temporais pode ser visto em Souto (11-22), num estudo intitulado Fernand Braudel em três dimensões: dialética da duração, didática e geo-história.

ii A esse título, Cadiou et al, afirma que a Idade Média, de onde preexistiu o feudalismo, foi europeia (210).

OBRAS CITADAS

Abrahamsson, Hans e Anders Nilsson. *Mozambique. The troubled transition. From Socialist Construction to Free Market Capitalism*. Zed Books, 1995.

André, Sónia. *O unyago na educação da menina/mulher entre o povo Yaawo da Província do Niassa, Moçambique*. Tese de doutorado. Orientador: Walter Matias Lima. 2019.

<http://www.repositorio.ufal.br/bitstream/riufal/5626/3/O%20Unyago%20na%20educação%20da%20menina/mulher%20entre%20o%20povo%20Yaawo%20da%20província%20do%20Niassa%2c%20Moçambique.pdf>

Aissa, Amade. *O saber da História Local como veículo da formação da identidade: O caso do Posto Administrativo de Nametil Administrativo de Nametil (1975 - 2013)*. Artigo apresentado ao Departamento de História como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Educação/Ensino de História. Universidade Pedagógica, 2015.

Cabaço, José Luís. *Moçambique. Identidades, colonialismo e libertação*. Marimbique, 2010.

- Cadiou, François et al. *Como se faz a História. Historiografia, Método e Pesquisa*. Editora Vozes, 2007.
- Chambo, Gervásio Absolone. "Reflectindo sobre a formação inicial dos professores de educação bilingue: O caso do programa de línguas bantu e metodologia de educação (LBMEB) em vigor nos institutos de formação de professores (IFP'S) moçambicanas". *Actas da Conferência. Desenvolvimento e diversidade cultural em Moçambique. Homogeneidade global, diversidade local. 17 e 18 de Novembro de 2010*. Editado por UEM/CEA. 2012, pp. 349-61.
- Chichava, Sérgio. *Por uma leitura sócio-histórica da etnicidade em Moçambique*. IESE, 2008. <http://www.iese.ac.mz/lib/publication/outras/Etnicidade.pdf>
- Clavel, Gilbert. *A sociedade da Exclusão. Compreendê-la para dela sair*. Porto Editora, 2004.
- Dorcasberro, Aline Signoret. Bilingüismo y cognición: ¿cuándo iniciar el bilingüismo en el aula?. <http://www.scielo.org.mx/pdf/peredu/v25n102/v25n102a2.pdf>, pp. 6-21.
- Defarges, Philippe Moreau. *Introdução à Geopolítica*. Gradiva, 2003.
- Dubar, Claude. *A crise das identidades. A interpretação de uma mutação*. Edições Afrontamento, 2006.
- Gastene, Narciso Manecas. "Uma reflexão sobre o programa e modelo de educação bilingue vigente em Moçambique". *Actas da Conferência. Desenvolvimento e diversidade cultural em Moçambique. Homogeneidade global, diversidade local. 17 e 18 de Novembro de 2010*. Editada por UEM/CEA, 2012, pp. 362-70.
- Farré, Albert, "Assimilados, régulos, Homens Novos, moçambicanos genuínos: a persistência da exclusão em Moçambique", *Anuário Antropológico* [Online], II | 2015, posto online no dia 01 junho 2018, URL : <http://journals.openedition.org/aa/1443> ; DOI : 10.4000/aa.1443, pp. 199-229.
- Florêncio, Fernando. " Autoridades Tradicionais e Estado moçambicano: o caso do distrito do Búzi", *Cadernos de Estudos Africanos* [Online], 5/6 | 2004, posto online no dia 17 setembro 2013, consultado a 02 de abril 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cea/1051> ; DOI : 10.4000/cea.1051
- Graça, Pedro Borges. *A construção da Nação em África. (Ambivalência Cultural de Moçambique)*. Almedina, 2005.

- Lopes, Ângela Filipe & Maria da Graça L. Castro Pinto. "Do ensino bilingue em Moçambique: Elementos em jogo na sua implementação e desenvolvimento". *Lingvarum Arena* - Vol. 8 - Ano 2017 - 69-92.
<http://ojs.letras.up.pt/index.php/LinguarumArena/article/view/3249/2933>
- Lopes, José de Sousa Miguel. *Educação e cultura africanas e afro-brasileiras: cruzando oceanos*. Faculdade de Letras da UFMG/Tela e Texto, Belo Horizonte, 2010.
- Lourenço, Vitor Alexandre. "Estado, Autoridades Tradicionais e Transição Democrática em Moçambique: Questões teóricas, dinâmicas sociais e estratégias políticas". *Cadernos de Estudos Africanos. Autoridades tradicionais em África: um universo em mudança* Sob a direcção de Fernando Florêncio e Vitor Alexandre Lourenço [Online], ,
<https://journals.openedition.org/cea/189>, p. 115-138.
- Magode, José (Ed.). *Moçambique: Etnicidades, Nacionalismo e o Estado. Transição Inacabada*. CEEI, 1996.
- Maloa, Tomé Miranda. *História da Economia Socialista Moçambicana*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em História Econômica. Orientador Prof. Dr. António C. Mazzeo, Universidade de São Paulo, 2016.
https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8137/tde-10112016-142148/publico/2016_TomeMirandaMaloa_VOrig.pdf
- Mário, Mouzinho & Débora Nandja. *A alfabetização em Moçambique: desafios da educação para todos*. Background paper prepared for the Education for All Global Monitoring Report 2006 Literacy for Life.
https://www.iese.ac.mz/~iesecmz/lib/PPI/IESE-PPI/pastas/governacao/educacao/artigos_cientificos_imprensa/avaliacao.pdf
- Matos, Elmer Agostinho Carlos de e Rosa Maria Vieira Medeiros. Exploração mineira em Moatize, no centro de Moçambique: que futuro para as comunidades locais. *XXI Encontro Nacional de Geografia Agrária*. Territórios em disputa, 15-19 de outubro de 2012.
http://www.lagea.ig.ufu.br/xx1enga/anais_enga_2012/eixos/1064_1.pdf
- Matsimbe, Zefanias. "Partidos libertadores na África Austral. Reflexão sobre os desafios para Moçambique". *Desafios para Moçambique, 2017* organizado por Luís de Brito et al, IESE, 2017.
- Mazula, Brazão. *Educação, Cultura e Ideologia em Moçambique: 1975-1985*. Edições Afrontamento, 1995.
- Medeiros, Eduardo. *Os senhores da floresta. Ritos de iniciação de rapazes macuas e lómuès*. Campo das Letras, 2007.

- Megale, Antonieta Heyden. "Bilingüismo E Educação Bilíngüe – Discutindo Conceitos" *Revista Virtual de Estudos da Linguagem – ReVEL*. V. 3, n. 5, agosto de 2005. ISSN 1678-8931 [www.revel.inf.br], pp. 1-13.
- Meneses, Maria Paula G. "Corpos de violência, linguagens de resistência: As complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo". *Epistemologias do sul*. Sob a organização de Santos, Boaventura e Maria Paula Meneses. Almedina, 2009, pp.177- 214.
- . *Medicina Tradicional, Biodiversidade e Conhecimentos Rivals em Moçambique*. Universidade Eduardo Mondlane – Moçambique
<https://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/150/150.pdf>
- . "Xiconhoca, o inimigo: Narrativas de violência sobre a construção da nação em Moçambique", *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 106 | 2015, posto online no dia 28 abril 2015, consultado o 03 abril 2020. URL:
<http://journals.openedition.org/rccs/5869>; DOI:
<https://doi.org/10.4000/rccs.5869>
- Menezes, Leonarda Jacinto José Maria. "A problemática da aquisição de segunda língua (L2) em países multilingues: o caso de Moçambique". *Actas da Conferência. Desenvolvimento e diversidade cultural em Moçambique. Homogeneidade global, diversidade local. 17 e 18 de Novembro de 2010*. Editada por UEM/CEA. CEA, 2012, pp. 371-83.
- Mombassa, Aires Bonifacio e Eucidio Pimenta Arruda. "Educação a distância em Moçambique: perspectivas para a inclusão da população no ensino superior". *Rev. Diálogo Educ., Curitiba*, v. 19, n. 61, p. 899-919, abr./jun. 2019, pp. 899-919. <http://dx.doi.org/10.7213/1981-416X.19.061.AO10>
- Ngunga, Armindo e Názia N. Bavo. *Práticas linguísticas em Moçambique: Avaliação da vitalidade linguística em seis distritos*. Coleção: AS NOSSAS LÍNGUAS IV, Centro de Estudos Africanos (CEA) – UEM, 2011.
- Nhampoca, Ezra A. J. "Ensino bilingue em Moçambique: Introdução e percurso". *Work. Pap. Linguist.* 16 (2):82-100, Florianópolis, 2005.
<http://dx.doi.org/10.5007/1984-8420.2015v16n2p82>
- Nhantumbo, Fernando M. *Ensino-aprendizagem de Saberes Locais na Localidade de Chidenguele Caso da Escola Primária e Completa Eduardo Mondlane de Madendere em Chidenguele*. Artigo apresentado ao Departamento de História como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Educação/Ensino de História. Universidade Pedagógica, 2012.
- Pedro, Martinho. "De relações marginais à construções culturais sistêmicas". *I Congresso Internacional de Estudios Culturales Interdisciplinares*. Sob a

- direcção de António Martin-Cabello, Almudena Garcia-Manso e José. A. Félez. OMMPRESS, 2018, pp. 61-8.
- . "Territorialização De Moçambique Colonial: 'Avant Tout' Uma Luta Pela Transposição De Contrariedades Endogenéticas Presentes No Sistema Português Em Montagem". *Atas do Congresso Internacional Saber Tropical em Moçambique: História, Memória e Ciência*. IICT – JBT/Jardim Botânico Tropical, 24-26 outubro de 2012.
- . *La persistance des Autorités traditionnelles au Mozambique Colonial (1834 – 1974)*. Vol I, Thèse pour le Doctorat en Histoire Contemporaine, Ecole doctorale n° 525 Lettres, Pensée, Arts et Histoire - UFR – Sciences Humaines et Arts. Laboratoire Gerhico-Cerhilim [EA :4270]. Sous la direction de Monsieur Frédéric Chauvaud, Université de Poitiers, 2010.
- Ponso, Letícia Cao. O contato entre o português e as línguas bantu em moçambique: a alternância de atitudes sobre o estatuto social das línguas em jovens universitários. *Cadernos de Letras da UFF Dossiê: Línguas e culturas em contato* n° 53, p. 121-144.
<http://www.cadernosdeletras.uff.br/index.php/cadernosdeletras/article/viewFile/302/157>
- República Portuguesa, Ministério das Colónias. *Reforma Administrativa Ultramarina (Aprovada pelo decreto-lei n° 23:229 de 15 de Novembro de 1933)*, 3ª edição, com as portarias complementares). Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique, 1942, artigo 96°.
- Saguete, Artinésio Widnesse. *O português makhuwa. Representação escrita e proposta de exercícios didáticos no ensino bilingue*. Tese de doutorado. Orientador Prof. Dr. Manuel Luis Gnçalves Correa, 2017.
https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8142/tde-10112017-120739/publico/2017_ArtinesioWidnesseSaguete_VCorr.pdf
- Sell, Carlos Eduardo. *Introdução à Sociologia Política: política e sociedade na modernidade tardia*. Editora Vozes, 2006.
- Sopa, António. "Notas sobre a identidade" *Identidade, Moçambicanidade, Moçambicanização*. Sob direcção de Carlos Serra. Livraria Universitária-UEM. 1998, pp. 71-7.
- Souto, Américo Augusto da Costa. *Fernand Braudel em Três Dimensões: Dialética da Duração, Didática e Geo-História*.
www.periodicos.udesc.br/index.php/percursos/article/view/1456/1229
- Stroud, Christopher e António Tuzine. "A Abordagem de Questões de Educação Multilingue em Países em Vias de Desenvolvimento". *Uso de Línguas*

Africanas no Ensino: Problemas e perspectivas. Organizado por Christopher Stroud e António Tuzine. Cadernos de Pesquisa n° 10. INDE, 1998.
UNESCO, *Revisão de Políticas Educacionais. Moçambique*, Junho 2019.
<http://www.mined.gov.mz/Documents/Políticas%20Educacionais.pdf>

Um Canto Torto: Silêncio e Plurissignificação na Poesia de Carlos Drummond de Andrade

Nuno Brito
UC Santa Barbara

RESUMO

O objetivo deste ensaio é observar como o tema do silêncio é tecido na poética de Carlos Drummond de Andrade, assim como analisar como ele se figura como um elemento que cria novos questionamentos e se conecta a um excesso de significado “um dizer torto”, pelo qual se repensa a natureza da poesia.

PALAVRAS-CHAVE: Carlos Drummond de Andrade; Poesia Brasileira; Silêncio

ABSTRACT

The aim of this essay is to observe how the theme of the silence is built in Carlos Drummond de Andrade’s poetic, to analyze how it figures as an element that creates new questions and how it connects to an excess of meaning of the poetic discourse, “um dizer torto”.

PALAVRAS-CHAVE: Carlos Drummond de Andrade; Brazilian Poetry, Silence

A poesia é incomunicável.
Fique torto no seu canto.
Carlos Drummond de Andrade

*Poema crítico: si no me equivoco, la unión de estas dos palabras contradictorias
quiere decir: aquel poema que contiene su propia negación y que hace de esa
negación el punto de partida del canto*
Octavio Paz

Uma das frases imperativas de Drummond, que podemos extrair de uma rede de leituras intensas, é que nada é assim tão simples, que afirmar, mesmo poeticamente, é perigoso e talvez vazio, que a pergunta é por vezes mais sincera, mais empática e mais original; ela permite uma redefinição das estruturas, um abanão ou estremecimento naquilo que parecia um conhecimento sólido, estruturado e estéril. Esse é também o poder de certa negatividade em Drummond, a negação não é apenas uma força destruidora, ela implica também na sua poética uma reconstrução, um poder regenerador e edificante do eixo eu-realidade, um movimento que se aproxima a uma esperança, a um salto que se dá no interior. Nesse sentido devemos ver o questionamento e a negatividade em Drummond como um exercício de reconstrução. Tomemos como exemplo o poema "Segredo" de *Brejo das Almas* (1934)

A poesia é incomunicável.

Fique torto no seu canto.

Não ame.

Ouço dizer que há tiroteio

ao alcance do nosso corpo.

É a revolução? o amor?

Não diga nada.

Tudo é possível, só eu impossível.

O mar transborda de peixes.
Há homens que andam no mar
como se andassem na rua.
Não conte.

Suponha que um anjo de fogo
varresse a face da terra
e os homens sacrificados
pedissem perdão.
Não peça.
(Andrade 41)

O uso do imperativo negativo que conclui cada uma das estrofes sustenta menos um esforço de negação do que uma força reconstrutora, há uma tensão que culmina com cada verso final, “é a revolução? o amor? Não diga nada.”, o silêncio que preenche cada uma das estrofes é, em si um silêncio vivo, que sugere uma rebentação e um transbordo. Os versos: não ame/não diga nada/não conte/não peça, impõe um novo imperativo, uma urgência vital. Diante da revolução ou do amor, exercícios indissociáveis, não dizer nada é uma ordem. Mas essa suspensão no discurso lógico e linear faz nascer um novo discurso, o único dizer possível para exprimir conceitos como o amor ou a revolução. O dizer poético se alicerça nessa suspensão do discurso como uma ordem nova. Nesse sentido a poesia é incomunicável naquilo que um discurso prático e utilitário expressa, numa lógica de informação. A sua potencialidade aproxima-se mais da comunhão e da tomada de consciência, o seu espaço é o da desautomatização e da possibilidade. Uma ordem que impõe um mundo novo. Aquilo que no poema, a uma primeira vista poderia parecer apatia, é um convite a uma deflagração, a um estremecimento, a uma ação poética. Os choques semânticos partem do confronto entre as forças de movimento

e imobilidade: fique torto, / não ame / tiroteio, / nada / transborda / varresse, criam uma rede contrastante; o silêncio e a aquietação que são pedidos constituem em si o motor que possibilita o poema, o encontro com um segredo, partilhável unicamente através de uma ruptura com a própria comunicação, através de um *canto torto*. Já John Gledson chamava a atenção para a plurissignificação deste canto. Se o verso “fique torto no seu canto” pode ser lido como um incentivo a um estado de imobilidade entre duas paredes face à impossibilidade de comunicação da poesia, ele pode ser lido também como uma justificação e uma forma de estar na poesia, (um canto torto). Nesse sentido “Segredo” condensa também uma Arte poética que dialoga com o “poema de sete faces”, contacto aqui também estabelecido pela presença do anjo de fogo que varre a face da terra. Ser *gauche* na vida, (ser torto) poeta de um canto torto, são expressões que apontam para um estado que Drummond reivindica desde o início como necessário à sua criação poética, a um estar no mundo sincero e concordante com a realidade; só, torcidamente, podemos estar de acordo com o mundo, só, torcidamente, o canto pode acontecer, só de uma forma *torta* se pode falar de amor e de revolução. Doutra forma categorizável e lógica tudo o que for dito corresponderá a uma mentira, será comunicação vazia. A poesia, encontra-se então, livre da comunicação, livre de qualquer fim utilitário e quantificável, o seu canto terá de ser, desde agora rebaixado, próximo do chão, rastejante, a sua dignidade não é mais a da Antiguidade, ela passa agora por um exercício de concordância, de nivelamento e de humildade, um exercício de atenção. Para estar de acordo com um mundo torto, o canto tem de ser forçosamente torto, despido de uma retórica vazia e de um excesso de artifício que deixa agora de fazer sentido.

Face à afirmação em linha reta que a lógica comunicativa impõe, o poema exige curvaturas, linhas dobras, atalhos, torceduras, ele absorve a espantosa diversidade do mundo para nos dizer (ainda que de forma tímida), que a realidade é bem mais complexa do que isso, que a pergunta é necessária, que a o caminho se

faz de aproximações, de regressos e de desvios, que o poema, se quiser estar de acordo com a vida tem que se mostrar despido, livre, carregado de sentido. Falando-nos do poema "A flor e a Náusea" João Alexandre Barbosa fala-nos precisamente em *A Leitura do Intervalo*, "daquilo que é literatura na leitura da literatura: a plurissignificação e por isso a intensificação da referencialidade." (Barbosa 23). A Intensificação da referencialidade que num ato comunicativo gera vaguidade mas que num ato poético gera amplitude e possibilidade sugestiva e expressiva, no dizer poético concordante com o nosso tempo, o dizer torto de Drummond, possibilita um dizer carregado de sentido que aponta em várias direções, que tem vários centros, que é pluridimensional, que sugere os vários ângulos possíveis da visão de uma coisa, acontecimento, objeto, ser. A poesia de Drummond multiplica continuamente os pontos perceptivos, no interior do próprio poema, o que lhe confere uma sugestão de movimento e de montagem próximo da linguagem do cinema. Contra uma perspectiva unidirecional ela propõe uma pluralidade de olhares, uma migração continua entre interior e exterior, um reposicionamento mental e emocional vívido e constante, o próprio título do "poema de sete faces" sugere esse movimento e ato de desdobramento, contra um plano unitário o poema de Drummond propõe a confluência de ângulos, a busca incessante de uma totalidade perceptiva, busca que se faz no interior da própria linguagem e que implica uma autocaracterização poética, um tom fragmentário que não deixa nunca de coexistir com um sentido de unidade. Dizer tortuoso e dizer-busca em que a escrita é em si um sentido, que para que muda de direção, que desacelera, que exige reiteradamente e profundamente um exercício de sinceridade e concordância para com o (nosso) tempo e o nosso mundo. Uma concordância totalizante que pede um exercício de depuração continuo: falar de amor em 1945 terá de ser forçosamente diferente de falar de amor 10 anos antes, falar de deus, de liberdade, de revolução exige um poder de concreção e visualidade, de conhecimento profundo das estruturas da língua, dos usos dos diferentes registos, de todo o seu poder expressivo; o exercício de depuração parte de uma atualização

da palavra, que, para corresponder a um ato de sinceridade, terá de renascer a cada nomeação. Nesse sentido, originalidade e sinceridade passam a ser vistas como duas forças indissociáveis. Para expressar a dor que sentimos diante da morte de um familiar de alguém, as frases feitas ou construídas, como (os meus pêsames ou, sinto muito) parecem dar-nos muito pouco. Para refletir um gesto empático ou o reflexo de um estado interno a força de originalidade tem de surgir como um reflexo, como um espelho, a língua tem de ser tratada em toda a sua plasticidade e expressividade. Atentemos ao poema “Os ombros suportam o mundo”,

Chega um tempo em que não se diz mais: meu Deus.

Tempo de absoluta depuração.

Tempo em que não se diz mais: meu amor.

Porque o amor resultou inútil.

E os olhos não choram.

E as mãos tecem apenas o rude trabalho.

E o coração está seco.

Em vão as mulheres batem à porta, não abrirás.

Ficaste sozinho, a luz apagou-se,

mas na sombra teus olhos resplandecem enormes.

És todo certeza, já não sabes sofrer.

E nada esperas de teus amigos.

Pouco importa venha a velhice, que é a velhice?

Teus ombros suportam o mundo

e ele não pesa mais do que a mão de uma criança.

As guerras, as fomes, as discussões dentro dos edifícios

provam apenas que a vida prossegue

e nem todos se libertaram ainda.
Alguns achando bárbaro o espetáculo,
Prefeririam (os delicados) morrer.
Chegou um tempo em que não adianta morrer.
Chegou um tempo em que a vida é uma ordem.
A vida apenas, sem mistificação.
(Andrade 55)

Se observarmos uma primeira definição do termo “depuração”, encontramos as seguintes expressões: “remoção de impurezas ou partes heterogêneas de um corpo ou substância, limpeza, purificação, deteção e supressão de erros, apuro na atitude, no estilo, na técnica, refinamento.”. A depuração, que Drummond atribui como característica do seu tempo afirma-se como uma responsabilidade absoluta diante da linguagem, a exigência que se tem de ter diante da utilização de cada palavra, o tempo que ela exige, a restauração que ela tem de ter diante de cada contexto, esse exercício de depuração exige forçosamente uma desaceleração e um canto torto, que reivindica uma experiência radical em que a palavra é restituída à sua força original, à sua fonte, só nesse nascimento ela pode ser atual. Dizer meu deus ou dizer meu amor pode ser inútil mas essa inutilidade é necessária como um oxigénio, se as palavras forem, a cada momento, limpas (das montanhas de cinza, de que nos fala Guimarães Rosa), limpas de um automatismo e de uma carga vazia de sentido, apuradas no seu poder sugestivo, enriquecidas com novos centros, com novo poder de referencialidade. Talvez Drummond nos diga, até ao limite, que qualquer ato de comunicação é impossível, que os seres e as coisas não comunicam, que se a linguagem não recuperar essa fundação original o ser se encontra sozinho, desprovido de um contacto, emparedado. Tortuosamente pode-se restaurar um sentido, pode-se permitir um contacto sincero, depurado e autêntico entre seres, tempos e espaços. Restituir e depurar é uma ordem, um exercício radical que se

tornou urgente. Repensar é urgente, não cair é urgente. Questionar é urgente. Negar um só caminho (o mais fácil), entrar profundamente na raiz da palavra torna-se um imperativo, uma ordem: a palavra corresponde agora a uma força de vida e a uma ressurreição. É de vital importância aquilo que nos afirma Guimarães Rosa quando entrevistado por Günter Lorenz em Janeiro de 1965: “Primeiro, há meu método que implica na utilização de cada palavra como se ela tivesse acabado de nascer, para limpá-la das impurezas da linguagem cotidiana e reduzi-la a seu sentido original.” (Rosa 15); A linguagem torna-se indissociável da vida, de uma corrente que se apura, que se aperfeiçoa:

“Meu lema é: a linguagem e a vida são uma coisa só. Quem não fizer do idioma o espelho de sua personalidade não vive; e como a vida é uma corrente contínua, a linguagem também deve evoluir constantemente. Isto significa que, como escritor, devo me prestar contas de cada palavra e considerar cada palavra o tempo necessário até ela ser novamente vida.” (Rosa 17)

Trata-se de assumir diante da palavra um balanço, sentir o seu peso e gravidade; usar a palavra como se ela tivesse acabado de nascer é livrá-la uma sobrecarga, mas também retirar o seu excesso de ornamento, de retórica e de artificialidade, dotá-la de uma densidade própria, conferir-lhe atrito e materialidade, contacto com o chão: “Chegou um tempo em que a vida é uma ordem. / A vida apenas, sem mistificação.”. Vida a que se aspira na sua conceção total, celebrada no mínimo, que se afirma como uma resistência. A negação que começa e irrompe ao longo de todo o poema é a base de toda a positividade: se o amor resultou inútil e não se diz mais meu deus, isso constitui, por si só, o núcleo de uma afirmação de vida. O que Drummond nos traz continuamente na sua poesia é um grito que destroça para possibilitar uma reconstrução, um estilhaçar que permite um novo agrupamento e unidade. Já John Gledson, referindo-se a *Alguma Poesia*, já sublinhava essa mesma dimensão:

Pode-se estranhar que o primeiro livro de Drummond seja já tão negativo. Mas cremos que a sua posição se descreve muito exatamente como niilismo (e não como pessimismo). Isto é, o poeta não aceita nenhum valor ou sistema de valores como guia válido neste mundo em que 'perdeu o seu ritmo' – as repercussões de sua posição sentem-se, com efeito, na poesia de maneira imediata. É possível ver que a negatividade do seu ponto de vista lhe dá poder poético, porque contribui não só para a mordacidade da poesia, como para a sua capacidade de penetrar além da superfície das coisas. (Gledson 84)

A negação é então uma força que desequilibra as estruturas para as reerguer, que desconstrói, que supera e que torna ilimitado, que permite uma abertura, é a própria negatividade que possibilita em si a ideia de uma esperança, que, dando-lhe um fundo permite um contraste, uma maior nitidez, a vivência de um paradoxo que dá especial poder de concreção ao poema. Tortuosamente, há uma esperança, um caminho que se torna assim plural, uma perspectiva que penetra além da superfície das coisas, que se aproxima a um mergulho, denso e prolongado, a uma condição de verticalidade, de ascensão e queda, movimentos repetidos ao longo da poesia de Drummond. No seu ensaio "A poem is a walk" de 1967 A. R. Ammons diz-nos:

I would suggest you teach that poetry lead us to the unstructured sources of our beings, to the unknown, and returns us to our rational, structured selves refreshed. Having once experienced the mystery, plenitude, contradiction, and composure of a work of art, we afterwards have a built-in resistance to the slogans and propaganda of over-simplification that have often contributed to the destruction of human life. Poetry is a verbal means to a non-verbal source. It is a motion to no-motion, to the still point of contemplation and deep realization. Its knowledges are all negative and, therefore, more positive than any knowledge. Nothing that can be said about it in words is worth saying. (Ammons 8)

Resistir face à hipersimplificação é tão urgente como respirar. É forçoso e necessário um Canto torto que repense as hierarquias, que destrua qualquer olhar de superioridade, que resista a um discurso vazio e cego face ao outro, que imponha um olhar mais amplo. Se a linha reta é a distância mais curta entre dois pontos, o *canto torto* permite a lentidão e o aprofundamento, a ressonância e a reflexão mais nítida e profunda, da mesma forma que um *canto esponjoso* permite a incorporação de uma realidade mais ampla, que não deixa de fora a impureza, que repensa conceitos como inutilidade ou mínimo, que se interessa e comove (com os ninhos, com uma coleção de cacos, com uma flor ou um retrato), que afirma ser tudo, não poder ser - e não poder querer ser - menos que tudo. Choque, rasgão e estremecimento que lembra certa relação interior-exterior de Álvaro de Campos. Certo crescer com o mundo, feito de rasgões desnivelamentos e dobras, mas um crescer junto, concreto, corpo a corpo, que evidencia as diferenças, as transmutações, as dobras e a porosidade.

O dizer de Drummond torna-se assim um dizer carregado de sentidos, um canto torto que privilegia a rede sobre a linha, a dança sobre a marcha, mostrando em toda a extensão a complexidade as relações que tecem o nosso caminhar sobre o mundo: que possibilita uma reflexão mais viva sobre o viver humano com tudo aquilo que esse viver tem de contraditório, complexo e profundo. As aporias, os desvios, os atalhos, os lugares em que os paradoxos se constroem.

OBRAS CITADAS

Ammons, A. R., "A poem is a walk" em Donald Hall (org.), *Claims for Poetry*. University of Michigan Press, 1993.

Andrade, Carlos Drummond de. *Reunião: 10 livros de poesia, introdução de António Houaiss*. Livraria José Olympio Editora, 1978.

Barbosa, João Alexandre. *A leitura do intervalo*. Iluminuras, 1990.

Gledson, John. *Poesia e poética de Carlos Drummond de Andrade*. Duas Cidades, 1981.

Paz, Octavio. *Los signos en rotación y otros ensayos*. Alianza Editorial, 1983.
Rosa, Guimarães. "Diálogos com Guimarães Rosa", entrevistado por Günter Lorenz,
Vide online: <http://www.elfikurten.com.br/2011/01/dialogo-com-guimaraes-rosa-entrevista.html>; acedido em 02/12/2016.

Está aqui um grito

De uma voz perdida a um corpo em devir

Susana Vieira

Universidade Nova de Lisboa

RESUMO

O ensaio propõe, a partir de “Exortação à entrada do poeta em abril” e “Incitação lírica ao crime legítimo” de Maria Velho da Costa, abordar a temática da voz que, de silenciada, reage a um *corpo* condicionado pela “censura e ditadura” (*Censorship and Dictatorship*). Estes textos-corpo(s), escritos no limiar, fazem-nos refletir sobre o indivíduo, que se sabe numa frágil e incerta dimensão entre-tempos. O abismo agudiza-se no testemunho de *Português, trabalhador, doente mental* (da mesma autora) e encontra analogia na distorção da figura humana de Francis Bacon, acentuando a necessidade de regresso ao grito primordial — ponderação sobre a violência íntima, a sublinhar o valor e a redefinir a noção de liberdade enquanto ideia de libertação. Confrontar o texto de Maria Velho da Costa com a imagem de Francis Bacon — análise suportada teoricamente por Didi-Huberman e Barthes — permite conceptualizá-lo como imagem de um corpo, primeiro, em sofrimento, depois, em fruição de um prazer enquanto traço distintivo de uma mudança assinalada por experimentalismos que se plenificam numa sem-forma. O seu poder anímico provocará um efeito de *Verfremdung* que nos levará a pensar a deformidade como um processo censório feito de fora para dentro, pois distorcer o corpo-língua é uma forma de censurar a ditadura e denunciar a censura. Pela audácia de expor o medo e a culpa, Maria Velho da Costa constrói um corpo que, alheio a uma ideia normativa e desvestido do “colete imposto à sintaxe”, articula-se numa anatomia diferente, que não dite, mas igualmente não guarde. Sendo o texto-corpo-imagem *desmembrado*, refletiremos sobre a relevância e o ressignificado da ideia de fragmento, como repercutente potencial de uma voz até então silenciada.

Que o poeta abra as portas — a introdução

A partir da leitura do fragmento “Que o poeta abra as portas para não ser roubado e traga às assembleias seu rosto e o fio lavrado de sua voz que, expostos, não-de-sagrar-lhe o ofício” (COSTA, 1975: 38), começou a desenhar-se (e consequentemente a desenvolver-se) a presente proposta de leitura de dois dos textos — *Exortação à entrada do poeta em Abril* e *Incitação lírica ao crime legítimo* — do volume *Cravo*, de Maria Velho da Costa, hipótese essa relacionada com a expressão grotesca dos modelos de Francis Bacon que capturam a dor animalizando-a, no sentido em que, mais que recetora de uma personificação, é ela a animar e a atribuir o tato da existência à figura humana, tornando-se sujeito central na imagem, aquele que movimenta uma atuação sem referentes, depois de um deliberado varrimento de quaisquer signos da estrutura composicional clássica. As artes literárias e plásticas contribuindo para um todo que necessariamente subverte os princípios da lógica. De outro modo, poderíamos indicar que um e outro capturam o homem, reificando a dor, ou seja, estruturando-a, entendendo-a, libertando-a.

Maria Velho da Costa (1938), autora destacada da literatura contemporânea portuguesa, situa-se como uma das precursoras do experimentalismo linguístico dos anos 60 (século XX) e uma das “três Marias” a atuar, pelo texto literário, contra o cerceamento da liberdade individual forçado pela censura e pela ditadura portuguesa. Por seu lado, o também experimentalista Francis Bacon (1909-1992), inspirado por Blake (1757-1827), e numa tentativa de exercitar o projeto de prolongamento da sensação, descentrou a narração pictórica, esboçando de modo quase visceral a figura humana no seu devir, *i. e.*, instintiva e, por efeito, sofredora.

Logo, os testemunhos em análise, reagindo a um estado de censura de uma voz, ou seja, de resistência ao impulso de individualidade do ser que se quer libertar da sua condição de sujeito, apelam ao valor da indagação, da palavra rara e

forte. Essa provavelmente a razão por que o pano que os cobre seja demasiado poroso. Senão, vejamos.

Contrariando uma certa perspectiva barthesiana, o texto de Maria Velho da Costa — corpo que age afetando e afetando-se a si próprio — inverte o ausente em signo de uma presença alojada no interior do predicado, ajuizador de alguma potencialidade. No texto sulcado, a *não-pessoa* (“O irmão sem discurso”) encena um encontro possível entre o *eu* (“Que vai ser de mim?”) e *ele-mesmo*, “O espantado do povo. Este, poeta”. É justamente no poeta (“O aprendiz entre nós da matéria que fala”) que “perguntam-se nele todos [...] ‘Que vai ser de nós?’”, na medida em que “o poeta deixou de ser a pedra sacra da indagação oculta”, razão pela qual “A cidade abala-lhe agora por dentro [...] Há gentes em atropelo à porta de nossos poros [...] pelos acessos de sangue [...] outras mãos, olhos, corpos, que exigem alto. ‘Fiz. Fazemos-te. Quem és?’”; são essas

Hordas [que] vêm julgar-lhe [...] ‘Tu és nós’. [...] desejo de mais [...] está em todas as falas desatado [...] Outros há que irrompem pela oficina secreta, pegam nas palavras [...] saem com os braços carregados de carbúnculos acesos, bradando enquanto a carne lhes estruge [...] ‘Como é fácil, como serve, como não pesa nada.’ E deixam pelas ruas um trilho de resíduos secos, detritos que logo outros comem, tal a magnífica fome nova (COSTA, 1975: 37-39)

Do mesmo modo, a linguagem cortada de Francis Bacon desloca o centro da história, precisamente porque inventa a possibilidade de se deixar invadir pelo outro, achado na condição absoluta de sem-forma, tornando-se (a linguagem) inscrição que fixa o rosto da rutura. Que seja a voz ligada ao corpo a forjar o seu espaço de libertação. Corpos invadidos são corpos poluídos que contaminam, pelo horror e inquietação que provocam, o sistema que a censura dita: “assim invadido. Há uma grande migração bárbara [...] que lhe [...] ruge: ‘Diz. Para que eu saiba.’” (COSTA, 1975, pp. 37-39). Assim, quer o texto de Maria Velho da Costa, quer a

imagem de Francis Bacon, são corpos-linguagem pulverizados em traços descontínuos e informados de elementos distintos. O sujeito vai-se dividindo em fragmentos até à condição suprema e indivisa de indivíduo, distinguindo-se de um nome constrangido e não citado, concordante na ação e anulado na sua determinação. Da imperfeição sucederá o grito autêntico e realizado numa voz segura e fecunda, que se intensifica como um nervo ou se alonga como um rizoma. Esta porosidade justifica o recurso à técnica do fragmento, que reserva o pensamento num processo de quase algo: força de um coração (“núcleo túrgido [...] próprio e limpo de mandatos [...] que é [...] do poeta” (COSTA, 1975, pp. 37-39)) que resiste em silêncio preparando-se para a implosão. Ao desconstruir a linguagem, o corpo, outrora índice de um código estruturado e intocável, *falha*, insurgindo-se precursor de uma memória a inventar. Contestando o poder dominante, é ele a voz grávida de vida e de morte que se dissemina e compromete o silêncio.

excesso e falta — desde o fragmento

No vazio de cada ponto do traço interrompido observa-se uma vida suspensa (o poeta que “Sentado escuta” (COSTA, 1975, pp. 37-39)), assim como, nas palavras de Barthes, “a consistência própria do mundo” (BARTHES, 1982). As figuras de Francis Bacon poderão ser tomadas como exemplo do texto-marginal de Maria Velho da Costa, *i. e.*, o traço desenha uma forma não-linear, com várias interrupções (que correspondem ao ritmo da respiração-sobrevivência da espécie) e não fechada, não completando a figura. O processo indefine-a e justifica-se pelo facto de o indivíduo *em-si* ser uma sem-forma em devir e invadida pelo outro (por vezes, realizada pelo outro). Há um jogo de confronto-reação entre diferentes massas. Em cada interrupção há um vazio que, nuns momentos, pode corresponder a um abismo e, em outros, a um salto, ou a um “lugar sem ocupante e ocupante sem lugar [...] [a] palavra branca e objeto negro” (DELEUZE, 1974: s.p.).

Ao contrário de se perder o significado do que importa, há uma viagem que se arrisca de um ponto a outro, na superação desse fosso. No buraco, expõe-se toda “uma humanidade por ausência” (HUBERMAN, 1998: 116), movendo-se em agonia. Logo, o sujeito-indivíduo encontra-se no risco, num *entre*; exceder a linguagem é invalidar o sistema, e *con-figurar* um corpo a partir de partes amputadas é provocar a desordem e trazer ao alto “a voz lateral, deportada obliquamente” (BARTHES, 1982). O *afrontamento das armas* dará lugar no “sintagma dos corpos” (BARTHES, 1982) ao *afrontamento dos signos*. Estilhaçando os limiares do corpo evidente e o que eram as suas fronteiras de referência, o sujeito-indivíduo manipula no mesmo fragmento todos os seus medos e desejos. Por conseguinte, o novo corpo “que fará justiça aos nomes opacos onde nos fecharam” (COSTA, 1975, pp. 37-39) infringirá a forma nítida da linguagem, removendo-lhe o sentido vital. Morfologicamente, os traços imperfeitos exaltam a animalidade, ou lugar interior do indivíduo (“o carregador das palavras raras a que nos foi denegado o uso” (COSTA, 1975, pp. 37-39)), aquele que “mata, expulsa” (COSTA, 1975: 65-66) os “fruidores, tropeços crónicos, bancários da sabedoria que sangra. [...] afagadores subtis de espelhos bafejados, os arteiros do opaco” (COSTA, 1975: 65-66). A nova formulação, resultante da *con-figuração* do referente desmembrado, faz suspeitar a perda, pelo estado de estranheza que simultaneamente provoca e de que é vítima (“em teu terreno lavrado de signos, os dejectos ácidos do logro, esses onde vinga todo o retrocesso” “saberão encerrar-te em criptas derradeiras [...] [em que] te queimem [...] e espalhem pela terra os signos altos do teu corpo em escritos desmembrado” (COSTA, 1975: 65-66)). Como uma *travessia física* (pensando em Huberman), o corpo *de-formado* exige, ainda assim, uma *experiência do tocar*. (Observe-se que, nas derivações “con-figuração” e “de-formado”, se destacam os elementos prefixais, a evidenciar justamente que a nova formação alterará a ordem do radical já existente.)

O “pré-texto” (COSTA, 1975: 65-66), que é o sujeito “para matar e ter sobrevivido” (COSTA, 1975: 65-66), transforma-se em “Texto e acto” (COSTA, 1975: 65-66), indivíduo que se insinua e age pela palavra. Ambos os registos se ocupam de um corpo que, não sendo “inerte” ou “dormente”, apresenta-se como o desvio que ameaça “os parasitas da consciência alarmada e desperta [...] [e] Mata, porque esses são [...] os mediadores dos tiranos, os partidários da esperança [...] de que tudo possa ser sem esforço ou danação” (COSTA, 1975: 66). Ele liberta-se.

Se no estágio de sujeição, a figura contorce-se distopicamente, porquanto nada em si faz corresponder, o corpo *de-formado* experimenta já uma linguagem que questiona e, transgressora, se questiona. Como um instinto. Dessacralizado e resistente, torna-se grito que viola o absurdo abolutista do previsível. Mesmo no risco de se perder na convulsão de indefinir a linguagem, assume-se o grito salvação do sujeito:

Eu digo: há um grito. Ninguém me ouve agora, que o têm atravessado na garganta deles, [...] mas sabem afagá-lo, têm pequenas cápsulas de muitas cores para que o não soltem [...] para que a todo o custo [...] não o dêem, o grito. Porque um grito dá-se. E quando é dado, sei, há reunião que se dá. [...] Grito não é sinal, é do desatamento. (COSTA, 1976: 159-160)

vir até ao grito — até ao estranhamento

Maria Velho da Costa e Francis Bacon desvelam, antes de mais, o segredo de uma voz censurada pela ditadura de uma outra voz, o organismo social que aliena, obrigando ao silêncio e à autopunição sistemática:

Eu calo e calo e calo até a cara por causa dele estancado, o grito. [...] que o que eu tenho é para o dentro [...] vêm a quebrar-me [...] Espesso-me por dentro até ficar do tamanho do caroço seco da ameixa azeda e vou verter escondida depois os

meus sucos, ranho de choro, os sangues que ainda me vêm e fico a ouvi-los [...] Dizem-me “fala”, mas eu tenho este abraço (deles) na língua e eles coisas. Dizem-me “faz”, mas eu tenho este grito (deles) e eles nomes para o que sou aqui e que não são o meu. [...] Eu tenho as vozes que me dizem “cala” e tenho os braços que me dizem “cruza”. Eu guardo-lhes o mal [...] e dão-me cama estreita entre os perdidos, modos de afastar [...] Quem pode vir até ao grito e ao abraço que eu lhes tenho? Quem. (COSTA, 1976: 159-160)

A censura manifesta-se duplamente, ou seja, o sujeito-indivíduo censura as indicações da ditadura, que corrige e reprime a voz, e a sociedade censura essa reação. De ambas as partes há uma resistência de valores: se o sujeito-indivíduo resiste ao silenciamento, a sociedade extorsionária, por sua vez, resiste à sem-forma de um corpo singular.

Em concreto, a libertação jamais poderia ter uma forma legível e identitária. O grito provoca a desordem, dissolvendo as conveniências espaciotemporais, explorando as fendas da intimidade, expondo o proibido, confrontando-nos com a nossa criação e com o que nos destrói — os rostos de Francis Bacon vivem momentos de torturante convulsão e o poeta de Maria Velho da Costa que escrevia “do lado de fora do corpo” (COSTA, 1975: 37-39) sabe-se invadido por uma “grande migração bárbara” (COSTA, 1975: 37-39). Logo, apenas pelo traço violentamente interrompido e expandindo o território humano, procedendo ativamente à sua *de-formação*, poderia o indivíduo libertar-se. Corpo em devir e em *de-formação*, sublinhado sempre por uma ablação, ou seja: enquanto sujeito era a sua voz censurada; já como indivíduo, a ablação observa-se no momento em que se remove do lugar que lhe é ditado, prevenindo que a voz não seja espessura húmida sem peso ao evitar igualmente guardar o que não é uma memória sua. A voz testemunhará que “nada sei, que o ofício de aprender vos não aclare” (COSTA, 1975: 37-39) e provará que a matéria verbal do homem é da ordem do inexato. A vida é um acaso em mutante movimento de reação-distorção.

Pelo alinhamento proposto, ambas as experiências evocam o conceito de *Verfremdung* — ou estranhamento — associado por Brecht ao texto dramático e estendido por Chklovski às expressões literárias (desde a teorização do “novo romance”) e artísticas, ao recusarem a arte como reconhecimento de um mundo dado e imediato. Da mesma forma que a estrutura humana e as suas considerações são um processo em devir, a arte em geral passa igualmente a ser entendida como um processo, o da singularização do objeto impermeável a uma qualquer forma definida, contribuindo para a ideia de duração da percepção, ou seja, da sensação resultante do devir e jamais do acabado. Ambas as composições não se expressam em linhas comuns e doutrinadas pelas convenções. Pelo contrário, são esgarçadas e ficam penduradas como corpos aparentemente sem apoio. Trata-se, porém, de uma rutura com o dominante, pois ao permitir que a sensação perdure além do observável, esse estranhamento autoriza, pela sua *determinação de significação* (DELEUZE, 1974: s.p.), que se entre na composição e se puxe a voz simbolicamente silenciada. Na recusa da explicitação ou da causa, *i. e.*, na ausência de referências crono-espaciais e leis sociais, deixa o mundo de se sentir representado. Mas será justamente essa ausência que legitimará a sensação. O efeito dessa ausência despromove a intriga e lança as raízes de uma nova perspectiva, a desagregação, decorrente da natural condição de devir do humano e da sua consciência de desajustamento.

A de-formar uma “conclusão”

Importante realçar que mais que uma *determinação de significação*, proposta por Deleuze, o estranhamento revela-se a condição que possibilita que o sentido — sempre efeito produzido e causa do seu próprio efeito — ocupe, pelo seu *perpétuo deslocamento das fronteiras* (DELEUZE, 1974: s.p.), a posição do lugar desocupado, o do abismo, o do *in-visível*, que nos olha sem o vermos, arrisca Huberman.

No fragmento, pela condensação e instantaneidade, está a totalidade da verdade que se quer revelar. O fragmento condensa o grito e pluraliza, pela perspectiva, a voz. No pano da linguagem vela-se um corpo que, em sua consciente figuração estética do mundo, devolve-nos, de modo violento e em pinceladas disruptivas, a representabilidade que a realidade não absolutiza: irrompe, pelo som que se molda em corpo inteiro, a dupla face, divina e humana, excedente e possível, em iminência da morte e em virtude da ressurreição.

Em lugar do exercício poético de apartar o mundo de um corpo desmembrado em chagas e odores, cava-se no indivíduo o desejo de apresentar uma outra cosmovisão: reagindo pela palavra, recria nela um corpo com novas próteses de entendimento da realidade. Depois do silêncio, o grito atravessa o mundo em eixo de procura da sua realização. Morre a palavra censurada, morre o corpo ditado, e a voz recupera, na essência aquosa do esvaziamento, a sua transcendência, quando se pensava irreparável. Lembra-nos Wittgenstein quando afirmava que o “corpo vai apodrecer e alguém diz: ‘Não. As partículas voltarão a juntar-se mil anos depois, e você ressuscitará’”.

A linguagem não é mais voz religiosa, crente na evidência de um único resultado desunido de qualquer ambiguidade. É corpo cheio de significação que nos recebe em seu segredo iluminado pelo facho breve da incerteza: em alguma manhã, como uma liquefeita ingratidão, despertariam os criadores de um corpo outro, em (de)composição ou em estádio de reformação — “o lugar antiquíssimo onde somos devidos” (COSTA, 1975: 37-39).

Obras Citadas

- Alfredo Margarido, Artur Portela. *O Novo Romance*. Editorial Presença, 1962, Lisboa.
- Christophe Domino. *Bacon — Monstro de Pintura*. Quimera Editores, 2003, Lisboa.
- Georges Didi-Huberman. *O que Vemos, o que nos Olha*. Editora 34, 1998, São Paulo.

- Georges Didi-Huberman. *Tempo e Imagem*. Orfeu Negro, 2017, Lisboa.
- Gilles Deleuze. *Lógica do Sentido*. Perspectiva — Ed. Universidade de São Paulo, 1974, São Paulo.
- Maria Velho da Costa. *Cravo*. Moraes Editores, 1975, Lisboa.
- Maria Velho da Costa. *Português, Trabalho, Doente Mental*. Seara Nova, 1976, Lisboa.
- Roland Barthes. *O Grão da Voz*. Edições 70, 1982, Lisboa.
- Viktor Chklovski. "A arte como processo". In Tzvetan Todorov. *Teoria da Literatura I: Textos dos Formalistas Russos*. Edições 70, 1999, Lisboa.

CONTRIBUTORS LIST

Francisco Topa is a Professor of Luso-Afro-Brazilian Literatures and Cultures at Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal.

João Sodré is a doctoral student from the History Department at Georgetown University, USA.

Aldones Nino is a doctoral student in History and Art at the International Postgraduate School of the Universidad de Granada, Spain, in partnership with the Postgraduate Program in Visual Arts of the School of Fine Arts of the Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brazil.

Victoria Broadus is a doctoral candidate from the History Department at Georgetown University, USA.

Azucena Trincado Murugarren is a doctoral student from the Department of Spanish and Portuguese at UC Santa Barbara, USA.

Gabrielle Forster holds a Ph.D. in Literary Studies from Universidade Federal de Santa Maria, Brazil.

Allen Magaña holds an M.A. from the Latin American and Iberian Studies Program at UC Santa Barbara.

Martinho Pedro is a Professor at the Department of Social Sciences at Universidade Pedagógica de Moçambique.

Nuno Brito is a doctoral candidate from the Department of Spanish and Portuguese at UC Santa Barbara.

Susana Vieira is a doctoral student at Universidade Nova de Lisboa, Portugal.